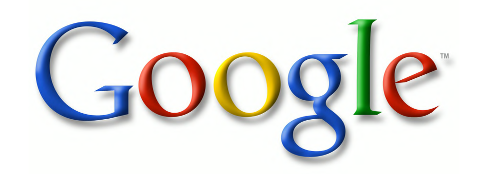
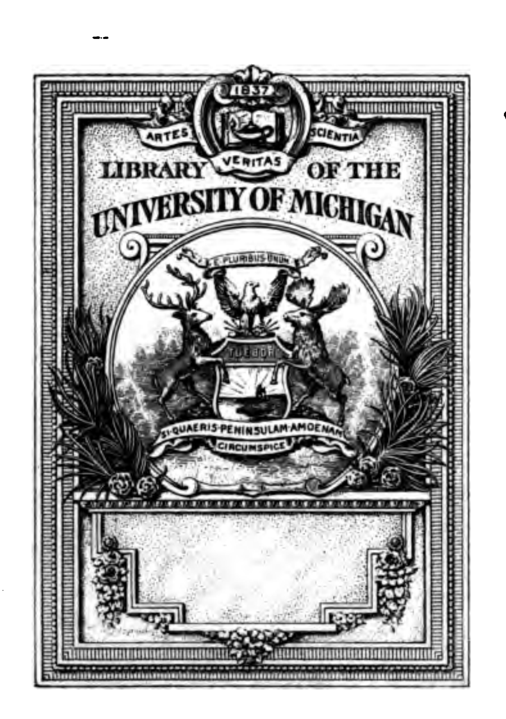
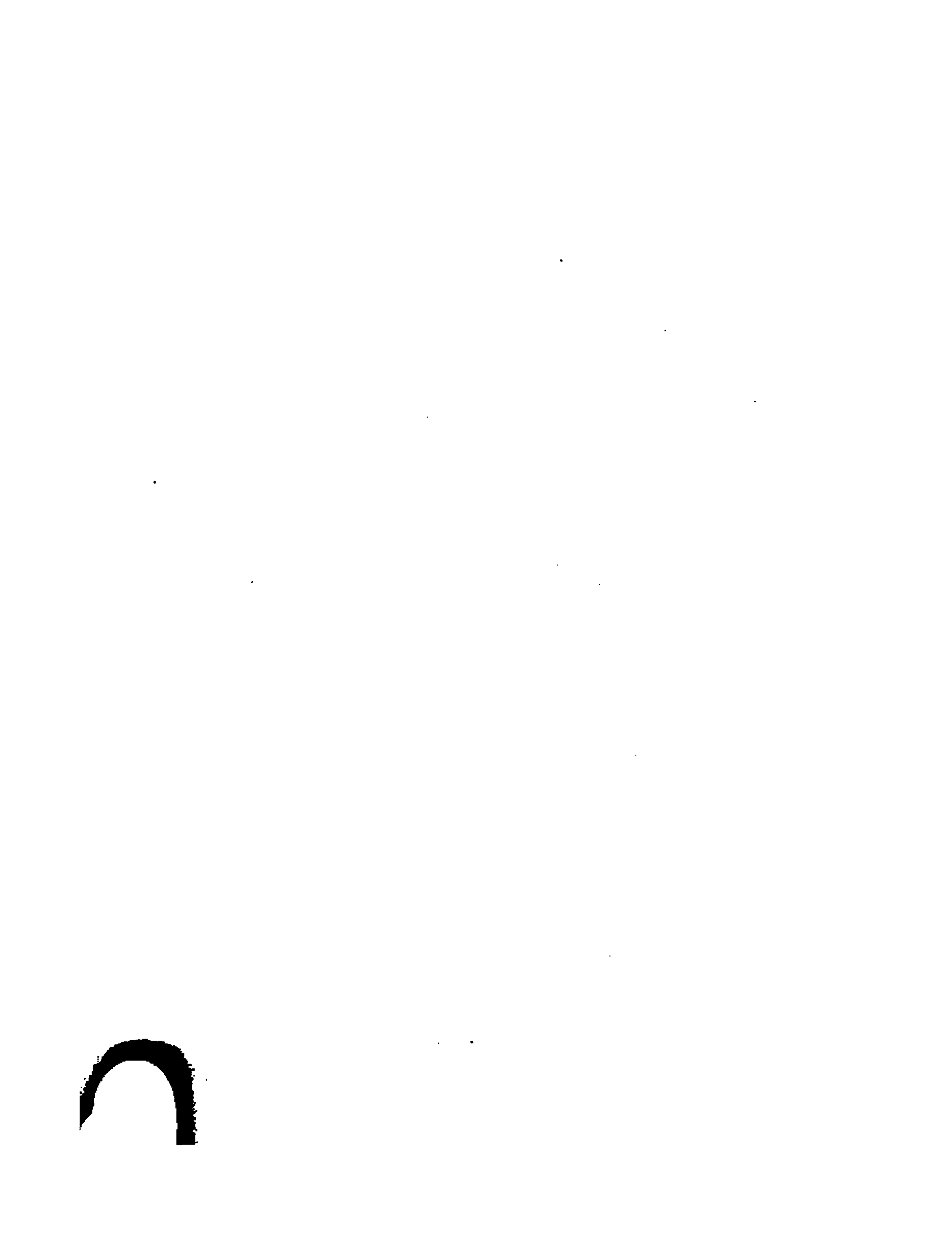



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Herder's Philosophie

nach ihrem Entwickelungsgang

und ihrer historischen Stellung.

Von

Dr. Moritz Kronenberg.

Ἕτερος ἐξ ἑτέρου σοφὸς τό τε πάλαι τό τε νῦν.
οὐδὲ γὰρ ῥᾷστον ἀρρήτων ἐπέων πύλας ἐξευρεῖν.
Bacchylides.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1889.



Seinen Eltern

als Zeichen der Liebe gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die Geschichte der deutschen Aufklärungsperiode, zu welcher die vorliegende Schrift einen Beitrag liefern soll, ist in unsrer an historischen Forschungen sonst so überreichen Zeit bisher noch sehr vernachlässigt worden, wenigstens hat sie noch keine Bearbeitung gefunden, welche ihrer historischen Bedeutung und ihrem fortwirkenden Einfluß auch auf die geistige Entwickelung in unseren Tagen voll und ganz entspricht. Die Ursachen dieser Erscheinung sind sehr naheliegend. Es ist nicht nur die erdrückende Fülle des Materials, welche hier dem Forscher die größten Schwierigkeiten bereitet, sondern vor allem der Umstand, daß die Entwickelung der Philosophie in dieser so unendlich bewegten Epoche sich aufs mannigfaltigste verflicht mit anderen Erscheinungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, namentlich solchen litterarischer Art, so daß es oft die größte Mühe erfordert, die Grenzlinien der einzelnen Gebiete mit der wünschenswerten Genauigkeit festzustellen. So kommt es, daß auf der einen Seite der Historiker der Philosophie geneigt ist, sich lieber mit anderen Gebieten, bei welchen die Scheidung der Wissenschaften strenger vollzogen werden kann, zu beschäftigen, während auf der anderen Seite die philologische Detailforschung, soweit sie sich der Sache bemächtigt hat, weder geneigt, noch imstande ist, aus den Einzelergebnissen das Gesamtbild jener Zeit mit kongenialem Geiste uns darzustellen. Was wir daher an wertvollen Untersuchungen hierüber besitzen, findet sich fast nur im Rahmen größerer Gesamtdarstellungen, so namentlich in den vortrefflichen Werken von Gervinus *) und Schlosser, daneben auch von Hettner. Vor allem aber kommt hier der zweite Band von Kuno Fischer's „Geschichte

*) Gervinus: Gesch. d. deutschen Dichtung, Bd. IV u. V. Schlosser: Geschichte des 18. Jahrhunderts. Herm. Hettner: Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III. Teil.

der neueren Philosophie" in Betracht, der Leibniz und seine Schule behandelt. So kurz bemessen auch hier die Darstellung der Aufklärungsperiode ist, eine so vortreffliche Grundlage bietet sie doch jedem dar, der sich näher mit ihr beschäftigen will. Vor allem habe ich das meinerseits für die vorliegende Arbeit anzuerkennen, und es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, in wie vielen Punkten Kuno Fischer's Gesamtauffassung der Leibniz'schen Lehre und ihres Verhältnisses zur Aufklärungsphilosophie für meine Untersuchungen die notwendige Voraussetzung bildet. So oft ich auch jenes Werk studierte, ich empfing immer wieder neue Anregung und Belehrung und wurde zu immer tieferem Eindringen auch in den speciellen Gegenstand meiner Untersuchung veranlaßt. Im Einzelnen dies nachzuweisen, würde fast unmöglich sein, und darum ergreife ich an dieser Stelle gern die Gelegenheit, im allgemeinen meinen Dank auszusprechen für die vielseitige Förderung, die ich auch auf diesem litterarischen Wege von meinem hochverehrten Lehrer erfahren habe, dem ich auf wissenschaftlichem Felde überhaupt so viel verdanke.

Was nun die Herderforschung im Speciellen anbetrifft, die bei der vorliegenden Schrift besonders in Frage kommt, so scheint hier zunächst der Stand der Forschung weit günstiger zu sein als auf dem Gebiete der Geschichte der Aufklärung überhaupt. Dafür spricht vor allem der große Aufschwung, den die Herderstudien in den letzten Jahren genommen haben, namentlich seit dem Erscheinen der ausgezeichneten Ausgabe der Herder'schen Werke von Suphan und der grundlegenden Biographie von Haym. Allein so reiche Ausbeute mir namentlich auch das letztere Werk in allen Fragen litterarischer Natur gewährte, so wenig fand ich darin doch genügende Anhaltspunkte für die besonderen Fragen, welche Herder's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie betreffen. Hier war also eigentlich alles aus dem Vollen zu schöpfen und von neuem zu beginnen.*)

*) Die bisher erschienenen Specialschriften über Herder's Philosophie, die mir bekannt geworden sind, waren für meine Zwecke fast ganz wertlos. Es sind das die Inauguraldissertation von Wilh. Fischer: „Herder's Erkenntnislehre und Metaphysik" (Salzwedel 1878) und das Buch von Witte: „Die Philosophie unsrer Dichterheroen, Bd. I: Lessing und Herder" (Bonn 1880). Ersterer giebt fast nur eine allerdings sehr fleißige Sammlung von Excerpten aus Herder's philosophischen Schriften; letzterer giebt überhaupt in seinem Werke so wenig greifbare Resultate und läßt in seiner Behandlung der Materie so sehr alle Regeln der Methodik vermissen, daß er für das Verständnis der Herder'schen Philosophie so gut wie nichts beiträgt.

In Erwägung aller dieser Umstände könnte es vielleicht scheinen, daß bei der Herausgabe der vorliegenden Arbeit, — die überdies zunächst als Dissertation entstanden ist —, das nonum prematur in annum, das ja jederzeit gilt, doppelt zu beherzigen gewesen wäre. Indessen war mir für die Herausgabe der Umstand wesentlich bestimmend, daß ich glaubte, so wenig ich auch hoffen durfte, in Bezug auf die Ausführung im Einzelnen mir selbst überhaupt ganz Genüge thun zu können, doch jedenfalls an dem Plane und der Idee des Ganzen festhalten zu müssen. Diese standen aber für mich durchaus im Vordergrunde, wie es mir überhaupt nicht darum zu thun war, — und ich hebe das mit besonderem Nachdruck hervor —, das weitschichtige Material, das hier in Frage kam, vollständig nach allen Beziehungen zu erschöpfen, sondern nur ein Gesamtbild der Philosophie Herder's zu liefern, derart, daß neben den historischen Beziehungen die Einheit in seinen philosophischen Überzeugungen klar und deutlich hervorträte, nicht die Einheit des Systems, denn ein solches ist bei ihm nicht vorhanden, sondern die der individuellen geistigen Entwickelung. Der Zweck der vorliegenden Schrift ist also erfüllt, wenn ich diese Absicht einigermaßen befriedigend erreicht habe und dadurch gleichzeitig beitrage zu einem tieferen Verständnis der Geistesart eines Mannes, dessen außerordentliche Bedeutung für die gesamte Kultur des deutschen Volkes, ja der ganzen modernen Zeit überhaupt, erfreulicherweise in immer mehr steigendem Maße die verdiente Anerkennung findet.

Ruhrort, 25. Januar 1889.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

IV. Teil. Der Kampf mit der Kantischen Philosophie.



Erstes Kapitel. (Einleitung.)

Herder's geistiger Charakter. Historische Stellung und Grundzüge seiner Philosophie.

I. Historische Einleitung.

Wenn man das Thema des Rationalismus, wie er in Descartes seinen Anfang nimmt, kurz bezeichnen will, so kann man sagen, daß er durch das voraussetzungslose, auf sich selbst gestellte reine Denken das Seiende im umfassendsten Sinne zu begreifen gesucht habe. Es sind also zwei Glieder vorhanden, welche hier vereinigt werden sollen, nämlich das Wirkliche und das Vernünftige. Man sieht darum sogleich, daß der Gesichtspunkt, unter dem die Lösung einer solchen Aufgabe vorzunehmen ist, notwendig ein doppelter sein wird. Man kann einmal seinen Ausgangspunkt von dem voraussetzungslosen Denken aus nehmen, durch dieses die Natur der Dinge zu erleuchten suchen und alles das als widersinnig verneinen, was, seiner singularen Beschaffenheit nach, der Omnipotenz der Vernunft innerhalb eines Systems widerstreitet. Oder aber man versucht, dem Wirklichen seine selbständige Geltung zu bewahren und darum das Licht der Vernunft so zu verfeinern, daß es alle gegebenen Erscheinungen zu durchdringen vermag und die Grundsätze des Systems vermöge ihrer Vielseitigkeit und Beweglichkeit es zulassen, daß auch das scheinbar Entgegengesetzteste vereinigt und auch das scheinbar aller Verstandeseinsicht Spottende durch Vernunftgründe gerechtfertigt wird.

Nichts war natürlicher, als daß beim Entstehen der rationalistischen Denkweise zunächst der erste Weg eingeschlagen wurde. Endgültig befreit von dem unnatürlichen Joche der Kirche, das sie so lange getragen hatte, stand es der Vernunft nicht wohl an, sich sogleich wieder der gemeinen Wirklichkeit unterzuordnen: sie genoß ihre Freiheit in vollen Zügen und glaubte sich, geschwellt von diesem Hochgefühl, stark genug, eine Welt um

sich überwinden zu können. Nirgendwo ist dieses Bewußtsein von der absoluten Allmacht der Vernunft in großartigeren Zügen ausgeprägt worden als in dem Systeme Spinoza's, welches die Vernunft nicht blos als die Herrscherin im Reiche des Wirklichen grundsätzlich proklamierte, sondern auch alle Konsequenzen, die sich daraus ergaben, mit kühner Sicherheit zu ziehen wußte, mochten sie nun der anscheinenden Wirklichkeit widersprechen oder nicht. Wenn Ludwig XIV. völlig berechtigt war, von sich zu sagen: l'État c'est moi, so konnte sein großer Zeitgenosse in ähnlicher Weise von sich behaupten: die Welt bin ich als denkendes Wesen.

Mit Spinoza indessen war der Höhepunkt der rationalistischen Denkweise erreicht: weiter konnte die Macht der Vernunft nicht gesteigert werden. Es war also eine Reaktion unvermeidlich, welche dieser gegenüber dem Wirklichen eine größere Selbständigkeit zugestand, die es ihr gleichsam wie in einem konstitutionellen Staate mit einschränkenden Befugnissen zur Seite stellte.

Dieser Gegenschlag, — denn als solchen kann man ihn wohl unter dem hervorgehobenen Gesichtspunkte bezeichnen, — erfolgte in dem Systeme von Leibniz. Er steht in dieser Rücksicht im schärfsten Gegensatze zu Spinoza. Während dieser mit jener Rücksichtslosigkeit und Härte, die lange den Gegenstand des Entsetzens für die Welt bildeten, alles das verneinte, was den Grundsätzen seines voraussetzungslosen Denkens widersprach, so hat jener gerade umgekehrt in allem Wirklichen das Vernünftige aufzusuchen, sich vornehmlich bemüht, und er war eher geneigt, selbst seine sichersten Grundsätze umzudeuten und dem Wirklichen anzupassen, als in diesem etwas Unerklärliches oder der Vernunft Widerstreitendes zu finden. Nicht nur, daß seine Philosophie überall darauf ausging, nichts auszuschließen, sondern alles zu vereinigen und zu versöhnen: selbst da, wo der gemeine Verstand bisher nur Widersinniges zu entdecken vermocht hatte, war er beflissen, dieses Widersinnige, soweit es möglich war, in notwendige Vernunftwahrheiten aufzulösen. Man hat ihm darum oft den Vorwurf der Charakterlosigkeit gemacht, indem man annahm, daß er herrschenden Anschauungen und einer vorteilhaften Popularität zulieb oder gar in eigennütziger Absicht seine Grundsätze verleugnet habe. Wer diesen Vorwurf erhebt, verkennt durchaus die Triebkräfte des Leibnizischen Geistes. Denn seine Philosophie wollte, wenigstens der Absicht nach, das wirklich darstellen, was das Endziel aller Philosophie notwendig einmal sein wird, nämlich eine adäquate und vollständige Erklärung und



Rechtfertigung des Wirklichen aus Einsichten der Vernunft. Er konnte darum unmöglich zugeben, daß es irgend welche Thatsachen von allgemein anerkannter Gültigkeit gebe, — wie es für ihn z. B. auch gewisse Religionswahrheiten waren —, die der Aufklärung, d. h. einer solchen Erleuchtung durch die Mittel der Vernunft unzugänglich seien. „Er nahm", wie Lessing treffend bemerkt, „bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Überzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel."*)

Worauf indessen jene Versöhnung des Wirklichen mit den Forderungen der Vernunft, wie sie Leibniz erstrebte, vornehmlich beruhte, war nur zu einem Teile die Eigenart seiner philosophischen Prinzipien: zum anderen Teile und hauptsächlich wirkte hier der Harmonismus seines eigenen Geistes bestimmend ein. Denn er vereinigte in seltener, vor ihm kaum gekannter Weise die Fähigkeit des strengen logischen Denkens, welche die spekulierende Vernunft zunächst unnachläßlich fordert, mit der genialen Intuition, welche das Absolute in jeder wirklichen Erscheinung, die singulare Eigentümlichkeit derselben, sofort sicher zu ergreifen weiß. Jenes machte ihn zu dem spekulativen Kopfe und dem großen Denker, der er geworden ist, dieses gab seiner Weltanschauung jenen Charakter des Universalismus und der weitherzigen Toleranz gegenüber allem Wirklichen, welcher eine der hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der Leibnizischen Philosophie bildet.

Eine derartige Verfassung des Geistes ist natürlich der seltensten Art. Man begreift also, daß die Nachfolger Leibnizen's auf dem philosophischen Felde dieselbe nicht besaßen, daß sie darum weder imstande waren, die Ideen des Meisters nach ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Tiefe zu würdigen noch auch einen absoluten Fortschritt in der von ihm eröffneten Richtung zu bewirken. Zudem aber hatte Leibniz nicht nur das Geheimnis seiner Zeit ausgesprochen, sondern er war ihr auch um ein beträchtliches Stück vorausgeeilt. Denn noch war die Arbeit des Rationalismus erst zur Hälfte gethan: noch war die Zerstörung überlieferter An-

*) cf. Lessing's Abhandlung: „Leibniz von den ewigen Strafen"; Kuno Fischer: Gesch. d. neueren Philosophie, Bd. II (1. Aufl.) S. 164, 206 ff. und Herder's „Gott" (s. unten S. 74 ff.).

schauungsweisen nicht soweit vorgeschritten und die Herrschaft der vernunftgemäßen Weltanschauung nicht soweit gefestigt, daß die Versöhnung derselben mit dem Positiven und Wirklichen ein notwendiges Bedürfnis für den fortschreitenden Menschengeist wurde. Es war also wenigstens ein historischer Fortschritt, daß das Leibniz'sche System nach seiner ausschließlich rationalistischen Bedeutung weiter ausgebaut und fortgebildet wurde. Das war die Aufgabe, welche Wolf und seine Schule löften.

Was das Wolfische System von dem Leibnizischen durchaus unterscheidet, ist, abgesehen von der systematischen Geschlossenheit und Abrundung, die dieses gar nicht, jenes im höchsten Grade besaß, vornehmlich die ausschließliche Betonung des blos Rationalen, das Bestreben, alle Einzelerscheinungen, unbekümmert um ihre spezifische Eigenart, unter dieselben Regeln des logischen Denkens, des blos formalen Verstandesgebrauches zu subsumieren und danach zu begreifen. So fruchtbar nun und von so nachhaltiger Wirkung auch diese Betrachtungsweise überall da war, wo eine Erscheinung ihrer Natur nach eine ausschließlich rationalistische Behandlung erforderte oder wenigstens zuließ, so unvermögend zeigte sie sich da, wo es galt, das Ursprüngliche seiner singularen Eigentümlichkeit nach zu begreifen. Leibniz hatte diese natürliche Schranke einer ausschließlich rationalistischen Betrachtungsweise paralysiert durch seine Fähigkeit der genialen Intuition: Wolf und seinen Anhängern fehlte diese fast ganz, und so konnte es nicht ausbleiben, daß sie Ideen des Meisters auf vielen Gebieten blos veräußerlichten und so jene Gedankenrichtung begründeten, die man seitdem im engeren Sinne und teilweise mit einer gewissen üblen Nebenbedeutung als Rationalismus vornehmlich bezeichnet hat. In der That ist die Geringschätzung, die man, wenn auch oft in übertriebener und einseitiger Weise, dieser Richtung entgegenbrachte, zum Teil wenigstens, durchaus gerechtfertigt. Bei Spinoza, dessen System, seinem ganzen Grundgedanken nach, von der Wirklichkeit von vornherein sich durchaus abwandte, war es nicht Unfähigkeit, sondern die Unmöglichkeit der logischen Konsequenz, die ihn hinderte, das Wirkliche zu begreifen, denn er verneinte dasselbe eben überall da, wo es seinen auf das voraussetzungslose Denken gegründeten Prinzipien zu widerstreiten schien. Die Rationalisten des 18. Jahrhunderts aber wollten nicht minder universalistisch sein als Leibniz selbst; sie erhoben ausdrücklich den Anspruch und glaubten sich stark genug, alles Wirkliche, alle Erscheinungen der Natur wie des menschlichen Daseins in den Erleuchtungskreis der Vernunft ziehen und vermöge ihrer Grundsätze aufklären, d. h. ihrem wahren Wesen nach begreifen zu können.

Thatsächlich aber vermochten sie ihre Aufgabe nur auf denjenigen Erkenntnisgebieten zu lösen, welche der logischen Disciplinierung im Rahmen eines Systems zugänglich waren. Alles dagegen, was dem widerstrebte, insbesondere aber die ursprünglichen Erscheinungen in den mannigfaltigen Erscheinungsformen des menschlichen Lebens, in Poesie, Religion, Geschichte rc. war und blieb von ihnen durchaus unbegriffen. Der Beweglichkeit des Leibnizischen Geistes war es gelungen, überall zwischen dem scheinbar Entgegengesetzten eine Versöhnung zu stiften: er hatte Körper und Seele, bewußtloses und bewußtes Seelenleben, Erfahrung und Metaphysik, natürliche und positive Religion zu Einheiten verknüpft: die Schule, der das einigende Band, nämlich der Harmonismus des Leibnizischen Geistes, gänzlich fehlte, löste jene Einheiten wieder auf; unter dem Namen der Aufklärung nahm sie überall die Partei des Rationalen, sah das Ursprüngliche der Wirklichkeit, das der logischen Disziplinierung widerstrebte, als das Widervernünftige an und betrachtete es als ihre Aufgabe, diesen Widersinn, d. h. diese Unvereinbarkeit mit den Regeln des formalen Denkens so klar als möglich vor Augen zu legen. Diese Einseitigkeit der logischen Verstandesaufklärung, deren stolzes Selbstbewußtsein, erst die wahre Einsicht in die Natur der Dinge bewirkt zu haben, oftmals in so scharfem Kontrast stand zu ihrer Unfähigkeit, bei der Erkenntnis der Dinge wahrhaft in die Tiefe zu dringen, mußte notgedrungen bei empfänglichen Gemütern den schärfsten Widerspruch erwecken und einen Gegenschlag herbeiführen, der, wie es in der Natur der Dinge liegt, ebenso extrem und einseitig war, wie die Richtung, welche man bekämpfte.

Diese Reaktion nun gegen die herrschende logische Verstandesaufklärung, wie sie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eintrat, wird bezeichnet durch die Gefühls- oder Geniephilosophie, deren bedeutendste Vertreter Hamann und Jacobi sind. Sie ist ihrer philosophischen Grundbedeutung nach weiter nichts als ein auf Grund weniger, mehr als Behauptungen denn als erweisbare Grundsätze ausgesprochener Prinzipien unternommener Angriff auf die logische Verstandesaufklärung, wie sie vornehmlich in der Wolfischen Schule repräsentiert wurde. Sie ist das zersetzende Element, welches diese aufzulösen bestimmt ist, noch ehe die Kantische Reform die Philosophie überhaupt auf eine neue Basis stellte. Sie hat darum einen wesentlich negativen Charakter, der namentlich bei Hamann und Jacobi in charakteristischer und jedem eigentümlicher Weise hervortritt. In den Anschauungen des ersteren erscheint derselbe mehr

subjektiv, bei dem letzteren mehr objektiv. Hamann erscheint in allem gleichsam als der inkarnierte Widerspruch gegen die Verstandesaufklärung, dieses „Nordlicht des Jahrhunderts", wie er sie nannte, und zwar nicht blos in seinen Ideen, sondern auch in der ganzen Darstellungsweise derselben, in seinem Stil, seinen schriftstellerischen Gepflogenheiten, ja überhaupt in seiner ganzen Persönlichkeit. Jacobi hingegen stellt diese Negation weniger in sich selbst dar, als in seinem Verhalten nach außen, in der Kritik der philosophischen Systeme, denen gegenüber er als der ewige Widerspruchsgeist erscheint, der stets verneint und nirgendwo ganz befriedigt werden kann.

So standen sich in der Verstandesaufklärung und Gefühlsphilosophie zwei Richtungen diametral gegenüber, von denen jede die andere von Grund aus negierte. Ein solcher Zustand konnte natürlich auf die Dauer nicht bestehen. Der historische Fortschritt verlangte ein Hinausschreiten über beide zu einer höheren Einheit. Eine solche Synthese konnte aber, wie man leicht sieht, eine zwiefache sein, eine primäre oder eine sekundäre. Entweder nämlich man verneinte die gesamten Voraussetzungen überhaupt, welche dem bisherigen Entwickelungsgange der Philosophie zu Grunde lagen und suchte ihre Aufgabe von neuem auf einem gänzlich anderen Standpunkte zu lösen; oder aber man machte einen Schritt vorwärts dadurch, daß man zurückging auf die vorhergehenden Systeme, insbesondere auf das Leibnizische, in welchem beide entgegengesetzte Richtungen, die Verstandesaufklärung wie die Gefühlsphilosophie, direkt oder indirekt, ihre Wurzeln hatten, und indem man durch eine vertiefte Auffassung desselben jenen Antagonismus zu überwinden suchte. Die Lösung der ersten Aufgabe war die große That Kant's, die der zweiten erfolgte vorher durch Herder und neben ihm, wenn auch in etwas abweichender Weise, von Lessing.

Mit dem letzteren Standpunkte, und zwar näher mit demjenigen Herder's, haben wir es hier allein zu thun. Man kann den Grundgedanken und das treibende Motiv seiner Philosophie also schon hier unter dem historischen Gesichtspunkte kurz bezeichnen, wenn man sagt, er habe eine Vereinigung zu stiften gesucht zwischen der logischen Verstandesaufklärung und der Gefühlsphilosophie, und zwar im wesentlichen im Anschluß an eine vertiefte Auffassung und eine erweiternde Fortbildung der Leibnizischen Philosophie.

II. Herder's geistiger Charakter.

Um die philosophische Aufgabe der oben bezeichneten Art wirklich lösen zu können, dazu war niemand nach seiner ganzen Geistesart mehr geeignet als gerade Herder.*) Wenn er in dem umfassenden Sinne, wie er von Leibniz gemeint war, eine Versöhnung des Rationalen mit dem Positiven und Wirklichen stiften wollte, so erforderte das zunächst jenen Universalismus der geistigen Bestrebungen und jenen Harmonismus des Geistes, wie er Leibniz in so hervorragender Weise eigen war. Beides findet sich in der That auch bei Herder, und in der ganzen Aufklärungsperiode, wenn wir darunter die gesamte Entwickelung von Leibniz bis Kant verstehen, steht in dieser Rücksicht keiner dem ersteren so nahe als gerade er.

A) Wie Leibniz so ist auch Herder der Repräsentant seiner Zeit vermöge seines Universalismus. Denn nach jenem hat sich keiner wieder in solchem Maße wie dieser im Ganzen des Bildungsganges der Nation gefühlt und gewirkt. Wie jener so hat auch dieser stets nach einem panhistorischen Wissen gestrebt und in den wichtigsten Zweigen bahnbrechend oder doch zum mindesten anregend gewirkt. Hierin übertrifft er selbst Lessing, der ihm sonst am nächsten steht. Aber wie Leibniz so steht auch Herder eben vermöge jenes Universalismus hinter Lessing zurück durch den Mangel an Geschlossenheit und Abrundung, der seinen Schriften durchweg den Charakter des Fragmentarischen giebt. „Er steuerte", wie Gervinus in einer vortrefflichen Parallele bemerkt, „überall auf jene letzten Begriffe und höchsten Gesichtspunkte los und lies das Einzelne unverarbeitet liegen. Damit machte er jene anregenden Wirkungen in fast allen Zweigen, die auch Leibniz vor ihm gemacht hatte. So wie Herder Leibnizen auffaßt, so kann man fast alles von ihm sagen. Gerade so brach er überall die Blüten des Wissens ab, wie er von Leibniz bemerkt; gerade so warf er nach Laune und Liebe seine Ideen aus in zerstreuten Winken mehr als systematischer Darstellung. Gerade wie er von Leibniz rühmt, kann man es von ihm: daß sein Geist in einer idealen Welt,

*) Joh. Gottfr. Herder ist geb. 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, gest. 1803 als Generalsuperintendent in Weimar. Seine sämtlichen Werke sind zuerst erschienen in 45 Bänden. Stuttgart 1805—20. Neuerdings werden sie herausgegeben von B. Suphan. Berlin 1877 ff. — Ich zitiere nach dieser letzteren Ausgabe, nur bei denjenigen Werken, welche bisher in ihr noch nicht erschienen sind, nach der Ausgabe von Düntzer, in Berlin bei Hempel in 24 Bänden erschienen.

im Reiche der Denkenden, fürs Wohl der Menschheit Lebenden fortwirkte; daß er für diesen großen Staat geschrieben habe, meist auf Veranlassung fremder Äußerungen." *)

B) In noch weit höherem Maße aber als dieser Universalismus machte ihn die Thatsache zum Repräsentanten seiner Zeit, daß er deren entgegengesetzte Richtungen nicht nur auf dem Wege philosophischer Erkenntnis zu versöhnen suchte, sondern auch in der Verfassung seines Geistes lebendig darstellte.

Wenn die logische Verstandesaufklärung, wir wir schon sahen, mit dem beweiskräftigen Verstande alles zu durchdringen und „aufzuklären" suchte, so wiesen die Gefühlsphilosophen alle logische und demonstrative Erkenntnis von sich und verlegten die Grundquelle der Wahrheit vom Verstande in das Gefühl, die dunkle Monadenempfindung, welche eine Aufklärung weder erfordert noch zuläßt. Wie man aber philosophierte, so war man meistens auch, und es giebt wenige Zeiten, in denen das Wort Fichtes: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist", in Bezug auf den geistigen Charakter eine größere und allgemeinere Bedeutung hatte als im Zeitalter der Aufklärung. So waren wirklich damals, wie Herder den Gegensatz später einmal ausdrückte, vielfach die einen ganz Kopf ohne Herz, die anderen ganz Herz ohne Kopf, oder, ohne paradoxe Übertreibung gesprochen: die einen waren nicht imstande, das Objekt, das sie logisch auflösten, auch in seiner natürlichen Einheit durch empfindende, intuitive Erkenntnis sich nahe zu bringen, und die anderen vermochten es nicht, das Objekt, das sie mit der ganzen Stärke des dunklen Gefühls erfaßt hatten, durch logische Analyse sich aufzuklären.

Beide Richtungen nun vereinigen sich bei Herder zunächst so, daß sie in ihrer über das gewöhnliche Maß hinaus gesteigerten Stärke die beiden Grundtriebe seines geistigen Charakters bilden. Das Verlangen und die Fähigkeit, bei der Betrachtung der Dinge sich ganz den dunklen Gefühlen und Empfindungen hinzugeben, ja sich in ihnen zu berauschen, geht bei ihm Hand in Hand mit dem anderen, das, was er dunkel geahnt, sich zur deutlichen und anschauenden Erkenntnis zu erheben. Eben vermöge dieser Verfassung seines Geistes konnte er der große Dichterkritiker werden, der unserer Litteratur so mächtige Impulse gab. Ein solcher war auch Lessing; auch er vereinigte in sich in hervorragender Weise jene beiden

*) Gervinus: Geschichte der deutschen Dichtung V, 294.

Grundkräfte des menschlichen Gemüts, welche von den beiden entgegen=gesetzten Richtungen der Aufklärungsperiode theoretisch wie praktisch getrennt worden waren. Allein während sich das Verhältnis derselben bei Lessing als das der Subordination darstellt, so nämlich, daß die lebhafte Empfindung durchaus von dem logischen Verstande beherrscht und geleitet wird, so sind beide in dem Geiste Herder's koordiniert und liegen in einem beständigen Kampfe, der niemals zu Gunsten der einen oder anderen Richtung vollständig entschieden wird. Daher bei jenem die unnachahmliche Klarheit und Präzision der Darstellung, die jeden sogleich anmutet, dahingegen die Schriften Herder's fast nie einen ganz reinen Genuß gewähren, weil die Dunkelheit der Empfindung, aus der sie entsprungen waren, fast immer mehr oder weniger in ihnen zurückblieb und die Klarheit der Begriffe trübte. Dieser Umstand erklärt es auch aus einem zweiten Grunde, warum eigentlich alle Schriften Herder's, selbst die größten, Fragment geblieben sind und gleichsam die Eierschalen ihrer Geburt fast nie ganz abgestreift haben, während von den Schriften Lessing's selbst die kleinsten ein Ganzes darstellen und die meisten in sich abgerundet und vollendet sind. Daß Herder sich dieses Mangels, der aus dem Gefühl des nie ganz gelösten Konflikts zwischen dunkler Empfindung und deutlicher logischer Erkenntnis entsprang, sehr wohl bewußt war, zeigt der Umstand, daß er seine Werke unaufhörlich verbesserte, auch wiederholt gänzlich umarbeitete und sie doch immer wieder unbefriedigt liegen ließ, um sich neuen Aufgaben zuzuwenden.

Der Gegensatz von Herder und Lessing in der Art ihrer Vereinigung von Empfindung und Verstandeserkenntnis zeigt sich in gleicher Weise in ihren poetischen, wie in ihren theoretischen und kritischen Schriften. Wenn Lessing als Dichter im Drama, im Epigramm und in der Fabel am fruchtbarsten war, d. h. in denjenigen Dichtungsarten, die der logischen Erkenntnis am nächsten stehen, so hat Herder in der lyrischen Poesie, welche dieser am meisten entgegengesetzt ist, sein Bestes geleistet. Während aber jener, bei dem, nach seinem eigenen Geständnis, die dunkle Quelle der Empfindungen nicht mit jener elementaren Gewalt strömte, welche dem poetischen Genie eigen ist, es trotzdem in jenen besonderen Dichtungsarten zur Meisterschaft brachte, so hat Herder, obwohl er jene gewaltige Empfindungsfähigkeit in weit höherem Maße besaß als Lessing, auch in der lyrischen Poesie keine Vollkommenheit erreichte, weil der unmittelbare Ausdruck seiner Gefühle hier doch immer wieder von der Reflexion gehemmt wurde. Charakteristisch ist in dieser Beziehung für ihn, daß

ihm nur die Ode, die beides, Reflexion und Empfindung, in gleicher Weise zuläßt, am besten gelang. „Was kann ich dafür", schreibt er an Merck, „daß das, was in mir dichtet, eine Mischung von Philosophie und Empfindung ist, die beide am Bilde hangen und die Ode so gern zum Ganzen eines Bildes machen."

Wie mit den Dichtungen so verhält es sich weiterhin auch mit den theoretischen Schriften Herder's und Lessing's. Wenn jener auf unsere Überzeugung durch Vernunftgründe zu wirken sucht, so will er doch gleichzeitig auch bald mehr, bald weniger für seinen Gegenstand durch Empfindungen einnehmen. Lessing wußte zwar auch das zu untersuchende Objekt in seiner Einheit nachzuempfinden und war ihm so ganz kongenial: allein zum Zwecke der Untersuchung und Darstellung machte er sich diese Einheit ganz objektiv, um sie auf dem Wege der logischen Analysis in ihre Teile auflösen zu können. So ist bei ihm die Darstellungsweise die der natürlichen Dialektik, welcher der Dialog eigentlich am meisten konform ist, bei Herder hingegen die der Rhetorik, derjenigen nämlich, welche nicht nur zu überzeugen, sondern auch zu überreden sucht.

Aus alledem ergeben sich nun leicht die Folgerungen für die im engeren Sinne philosophischen Schriften Herder's, mit denen wir es zunächst allein zu thun haben. Wenngleich hier, der Natur des Gegenstandes entsprechend, im Verhältnis zu den übrigen Schriften, der Ausdruck unmittelbarer Empfindung bei weitem mehr gegenüber der beweiskräftigen Darstellung zurücktritt, so ist doch der Gegensatz beider nicht völlig überwunden. Und diese Thatsache begründet zugleich einen Mangel und einen Vorzug: das erstere, weil die Klarheit der Begriffe naturgemäß oft durch die Empfindung getrübt wird, indem diese sich unvermerkt der begründenden logischen Verknüpfung unterschiebt; das letztere, weil eben hierdurch die grundlegenden Anschauungen wenigstens, aus denen seine Darstellung entspringt, mit um so größerer Energie hervortreten und darum sich, soweit diese nicht schon bei ihm selbst vorhanden ist, leicht auf die einfache logische Form zurückführen lassen.

III. Grundzüge und Charakter von Herder's Philosophie.

Die Vereinigung von dunkler Empfindung und klarer logischer Erkenntnis, welche in allen Schriften Herder's charakteristisch hervortritt, ist nun nicht blos die Signatur seines Geistes, sondern auch das erste und fundamentale Objekt seiner Philosophie. Durch Einwirkung von außen,

in der Schule von Kant und Hamann, des strengsten logischen Denkers und des determiniertesten Vertreters der Gefühlsphilosophie, wird jener Gegensatz, der in ihm lebendig ausgeprägt ist, zunächst ins Bewußtsein erhoben, er wird ihm objektiv, nicht mit einem Schlage, sondern auf dem Wege einer allmählich fortschreitenden Entwickelung. Der Endpunkt derselben wird bezeichnet durch die Einsicht in die Unauflöslichkeit jenes Gegensatzes. Dann erst versucht er, wiederum auf gegebene Anschauungen sich stützend, jene Auflösung, die er vorher für unmöglich erklärt hatte, am Leitfaden und im strengen esoterischen Geiste der Leibnizischen Philosophie. Er versucht sie zunächst in ihrer einfachsten und seinem bisherigen Ideenkreise am nächsten stehenden Fassung, um dann, dem Geiste philosophischer Forschung gemäß, seine Resultate durch immer höhere und umfassendere Prinzipien zu begründen. In dieser Weise steigt er auf von der Betrachtung des bewußten Seelenlebens des Menschen zu der des bewußtlosen, dann zum Verhältnis von Seele und Körper, von Natur und Geist und endlich von Gott und Welt. So erfährt die Philosophie von Leibniz durch ihn eine Regeneration aus ihrem Mittelpunkte heraus. Dieser hatte, um alle thatsächlich gegebenen Erscheinungen erklären zu können, indem er den Spinozismus mit der griechisch-scholastischen Weltanschauung verknüpfte, alle irrational erscheinenden Elemente mit den rationalen zu einer Einheit zu verbinden gesucht. Er vereinigte so den Begriff der Natur und der Freiheit, der natürlichen und positiven Religion, der Kausalität und Teleologie, der Seele und des Körpers, der bewußten und bewußtlosen Seelenthätigkeit. Herder nun erneuert in seiner Philosophie diesen harmonistischen Geist und diesen Universalismus der Weltanschauung, welcher im Geiste der echten Aufklärung nichts der Betrachtung unwert oder unzugänglich erscheint und die auch die scheinbar größten Gegensätze aufzulösen bestrebt ist. Indessen verhält er sich hierbei nicht blos reproduzierend, sondern auch ergänzend und fortbildend zur Leibniz'schen Lehre. Die Ergänzung derselben namentlich machte ihn zum Begründer der Philosophie der Geschichte, ihre Fortbildung geschah auf dem Wege einer eigenartigen poetischen Verschmelzung derselben mit dem Spinozismus.

Man erkennt schon an dieser Stelle, wie es in der Aufgabe, vor die Herder sich auf philosophischem Gebiete gestellt sah, notwendig begründet lag, daß ihre Lösung nicht durch ein neues System erfolgen konnte, sondern nur auf dem Wege einer sich allmählich fortbildenden, organischen Weltanschauung, die sich mit dem Individuum, welches der Träger der-

selben ist, mehr extensiv als intensiv entwickelt. Das einigende Band, das seine Anschauungen insgesamt verknüpfte, war in noch weit umfassenderem Sinne als bei Leibniz der Harmonismus seines eigenen Geistes, der in dem Bestreben, sich über die Natur aller Erscheinungen in ihrer Totalität aufzuklären, weder etwas nicht Gerechtfertigtes und Unklares noch auch etwas scheinbar Entgegengesetztes und Unvereinbares dulden konnte, das die Einheit der philosophischen Erkenntnis zu durchbrechen drohte. Nur so konnte die umfassende und über die Kräfte eines einzelnen hinausreichende Aufgabe ihre vorläufige, dem Bedürfnisse der Zeit entsprechende Lösung finden. Im höheren Sinne konnte dieselbe aber erst erfolgen, nachdem die menschliche Vernunft, wie es bei Kant geschah, ihre Grenzen und ihre Vermögen genau bestimmt hatte. So sehr also auch Herder hinter den großen Meistern der nachkantischen Periode zurückbleibt, und so verkehrt es auch ist, ihn namentlich Kant selbst in einseitiger Überschätzung als ebenbürtig zur Seite zu stellen*), so wenig ist es gerechtfertigt, den Standpunkt des Begründers der Philosophie der Geschichte als dilettantischen Eklektizismus zu bezeichnen.**) Vielmehr, sobald man einerseits den Maßstab der relativen historischen Schätzung, anderseits den, welchen jede bedeutende Persönlichkeit durch sich darbietet, auch hier zur Anwendung bringt, wird man finden, daß Herder zwar kein schöpferischer Philosoph im strengsten Sinne genannt werden kann, trotzdem aber einen wohlbegründeten und notwendigen Standpunkt in der Geschichte der Philosophie einnimmt.

*) Wie es z. B. von Pfleiderer geschieht in seinem Aufsatze: „Herder und Kant" in „Jahrbücher für protest. Theologie", Bd. I, Heft 4, S. 636 ff.

**) So äußert sich Haym: „Herder nach seinem Leben und Wirken", oft in ziemlich geringschätziger Weise.

I. Teil.

Elementarperiode.

Zweites Kapitel.

Herder als Schüler Kant's.

Die philosophische Entwickelung Herder's beginnt unter der Einwirkung und in der stärksten Abhängigkeit von Kant, von dem Manne, der ihm später, gegen das Ende seines Lebens, als der größte Gegner erscheinen sollte, den er aufs heftigste bekämpfte. Damals, in den Jahren 1762—64, als Herder unter seiner Leitung in Königsberg sich dem philosophischen Studium mit überwiegender Neigung hingab, war seine persönliche Stimmung Kant gegenüber die des feurigsten Enthusiasmus, der leidenschaftlichsten Bewunderung. In einem seiner Jugendgedichte aus jener Zeit kommt diese Empfindung in charakteristischer Weise zum Ausdruck, wenn es dort heißt:

„Wenn Zeit, einst nach zertrümmertem All,
Du deiner Brust tief deinen Liebling eingräbst,
Dann mit den Phönixschwingen dir ein Feuer fachest,
So brenne, der Ewigkeit Nacht unüberglänzbar zu leuchten,
Auch dein Name, Kant." *)

In der That hat keiner, neben Hamann, einen größeren und nachhaltigeren Einfluß auf Herder's philosophische Entwickelung ausgeübt als gerade Kant in seiner vorkritischen Periode, und es ist darum von der größten Wichtigkeit, diesen Einfluß klarzulegen.

*) Vgl. Haym: Herder nach seinem Leben und Wirken, Bd. I, S. 30ff.

I. Der philosophische Standpunkt Kant's in den Jahren 1762—64.

Mit bewunderungswürdiger Konsequenz und Stetigkeit hatte Kant, von der Wolfischen Metaphysik, der herrschenden Zeitphilosophie, ausgehend, sich zuerst im einzelnen, dann im ganzen über sie erhoben und sich mit immer steigender Anteilnahme der englischen Erfahrungsphilosophie zugewandt, deren Standpunkt er dann ebenfalls in allmählichem Fortschreiten überwindet, bis er sich auf demjenigen Hume's findet, der ihm keinen andren Ausweg läßt, als mit ihm den Skeptizismus doktrinär zu behaupten oder die Möglichkeit der Erkenntnis von Grund aus zu untersuchen und neu zu begründen.*)

Eben jetzt, als Herder sein Schüler wurde, war die Abwendung von der Wolfischen Metaphysik bereits vollendet, und selbst sein Empirismus begann schon von dem Zweifel Hume's zersetzt zu werden. Alle Schriften dieser für den Entwickelungsgang der Kantischen Philosophie so überaus wichtigen Periode werden beherrscht von dem Gegensatz zwischen Metaphysik und Erfahrungsphilosophie: die letztere wird in demselben Maße bejaht, als die erstere verneint wird. Eine der hauptsächlichsten Grundlagen, auf denen die ganze Wolfische Metaphysik vornehmlich ruhte, war die Schullogik, die, bis ins kleinste Detail systematisch ausgebildet, der unbedingte Kanon für die formale Behandlung aller philosophischen Disciplinen geworden war. Diese war es, welche Kant zunächst in einer Schrift des Jahres 1762: „Von der falschen Spitzfindigkeit der 4 syllogistischen Figuren" aufs lebhafteste angriff. Bereits im Jahre 1755, in der Schrift: «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» hatte Kant die folgenreiche Einsicht gewonnen, daß man unterscheiden müsse zwischen dem Realgrund (ratio essendi vel fiendi), der uns die Folge aus dem gegebenen Grunde erkennen läßt, und dem Ideal- oder Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi), vermöge dessen wir die Gründe aus den gegebenen Folgen einsehen. In beiden Fällen ist ihm jetzt noch das logische Verhältnis von Grund und Folge das der Identität, so daß nichts aus dem Grunde folgt, als was bereits in ihm enthalten war, die Folge also aus diesem direkt geschöpft werden kann, wenn man ihn nur genau einsieht und sorgfältig zergliedert. Daraus ergiebt sich als notwendige Konsequenz, daß alles Begründen ein

*) Vgl. mit dem Folgenden: Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie (3. Auflage). Bd. III, S. 176 ff.

bloßes Folgern, alles Folgern und Schließen ein Zergliedern oder Analysieren der Begriffe, alles Erkennen mithin ein analytisches Urteilen ist.

Auf Grund dieser Bestimmungen unternimmt es nun Kant, die Nichtigkeit der bisherigen künstlichen Schullogik zu erweisen und, indem er sie auf ihre einfache Grundlage zurückführt, die Logik des natürlichen Denkens wiederherzustellen. Er zeigt, daß alles Urteilen ein unmittelbares, alles Schließen ein mittelbares Bestimmen der Begriffe durch ihre Merkmale ist, welche Operation also nur eine Form erlaubt, die entweder bejaht oder verneint, je nachdem man dem Merkmale des Begriffs ein Merkmal zu= oder abspricht. Es giebt mithin nur eine einzige Schlußfigur, alle anderen, welche die Schullogik noch aufgestellt hatte, sind spitzfindig und für das Erkennen wertlos, ebenso natürlich auch die Schlußmodi und die zahllosen Kombinationen, welche innerhalb derselben möglich sind. Der Grund dieser ganzen syllogistischen Spitzfindigkeit liegt darin, daß man den analytischen Schluß, der allein der natürliche ist, in eine synthetische Form brachte, daraus eine künstliche Schlußordnung herstellte und nun mittelst derselben alle möglichen Kombinationen unternahm, als ob dieselben mathematische Größen wären und man willkürlich mit ihnen operieren könnte wie mit den Figuren auf dem Schachbrett. Die Syllogistik ist also nichtig und unnütz, ein bloßes munus professorium, höchstens brauchbar für den gelehrten Wortwechsel und die leere Disputierkunst. Das natürliche Denken ist nur analytisch. Denn Schließen heißt Urteilen, und Urteilen heißt deutlich Begreifen.*)

Diese ganze Anschauung gründet sich nun auf die Voraussetzung, daß Grund und Folge jederzeit im Verhältnis der logischen Identität stehen. Wie aber, wenn zwei Erscheinungen A und B notwendig und real im kausalen Verhältnis verbunden sind? Dann kann offenbar das Verhältnis beider, welcher Art auch ihre Verknüpfung sein mag, nicht das der logischen Identität sein. Wie läßt sich nun begreiflich machen, daß, weil etwas ist, notwendig auch ein anderes ist? Diese Frage stellt Kant bereits in der Schrift: „Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ aus dem Jahre 1763, und damit sieht er das Problem Hume's bereits deutlich vor sich. Indessen gelangt er in diesem Punkte vorläufig noch nicht zu einer positiven, sondern nur zu einer negativen Entscheidung, daß nämlich der Realgrund in keinem Falle auf logischem Wege erkannt werden könne. Den Beweis führt er vermittelst der ne=

*) Kuno Fischer a. a. O. S. 179—81.

gativen Größen, indem er zeigt, daß dieselben zwar im logischen Verstande keine, im Verstande der Mathematik aber und der Erfahrungswissenschaften blos entgegengesetzte Größen sind, und daß ebenso nach logischen Begriffen der negative Realgrund kein Grund, nach mathematischen Begriffen dagegen eine Realentgegensetzung ist. Die negativen Größen haben darum in der Physik wie in der Psychologie, Moral und Kosmologie eine große Bedeutung, die Kant im einzelnen nachzuweisen sucht.*)

Auf der wohlbegründeten Unterscheidung von Real= und Erkenntnisgrund beruhte weiterhin auch der Angriff Kant's gegen die natürliche Theologie, die Krone des Wolfischen Lehrgebäudes, den er in der Schrift unternahm: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", aus dem Jahre 1763. Hier werden alle Beweise für das Dasein Gottes auf den ontologischen zurückgeführt, dieser aber in seiner bisherigen Fassung widerlegt, da er sich auf den falschen Schluß vom logischen Sein auf das Existenzialsein gründet. Es bleibt also nur übrig, auf das Dasein Gottes so zu schließen, daß man fragt: Folgen aus dem Begriffe eines existierenden Wesens alle die Merkmale, welche wir Gott zuzuschreiben genötigt sind? Diesen Beweis erklärt Kant damals für den einzig möglichen.**)

Man sieht, wie sich Kant bereits auf dem Wege zum Skeptizismus befindet. Aber noch hat er diesen Standpunkt nicht erreicht: er versucht zunächst noch, die Philosophie, „in die er nach wie vor verliebt ist", zu verbessern, den Irrtum der bisherigen zu erklären, ihre wahre Methode aufzuzeigen und die daraus folgenden Schranken der Erkenntnis festzustellen. Das geschieht vornehmlich in der Preisschrift vom Jahre 1764: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral", welche die Summe und das Facit seiner bisherigen Entwickelung darstellt.***)

A) Die Methode der Philosophie.

Er unterscheidet zuvörderst die wahre Methode der Philosophie gegenüber der bisherigen falschen. Wenn die Zeitphilosophie sich so weit vom wahren Wege verirrte, so geschah es, weil sie glaubte, die Methode der Mathematik nachahmen und damit dieselbe Evidenz erreichen zu können wie diese. Allein es findet zwischen der Behandlungsart beider Wissen-

*) Kuno Fischer a. a. O. S. 181—96.

**) ibid. S. 197—211.

***) ibid. S. 212—224.

schaften ein durchgreifender Unterschied statt. Die Mathematik nämlich kann synthetisch, die Metaphysik muß analytisch verfahren. Jene kann mit Definitionen anfangen, diese muß damit aufhören. Denn die Gegenstände der Mathematik sind bloße Größen; diese sind aber nicht gegeben, sondern werden gemacht: mit dem Gegenstande zugleich entsteht sein Begriff. In der Philosophie dagegen sind die Gegenstände (empirisch) gegeben: die Begriffe sind da, aber als dunkle, verworrene, die darum deutlich gemacht, d. h. in ihre Bestandteile aufgelöst und zergliedert werden sollen. Die Aufgabe der Philosophie ist also allein durch analytisches Verfahren zu lösen, und ihre Methode ist so im Grunde mit derjenigen einerlei, welche Newton in die Physik einführte, der eine Naturerscheinung in ihrem Wesen dadurch zu ergründen suchte, daß er sie auf sämtliche in ihr wirksame Bedingungen zurückführte.

B) Schwierigkeiten und Schranken der auf Analysis sich gründenden Philosophie.

Mit der Einsicht in die wahre Methode der Philosophie werden nun aber auch die Schwierigkeiten und Schranken evident, welche einer vollständigen und adäquaten Erkenntnis der Dinge entgegenstehen.

1) Zunächst kann die Mathematik ihre Begriffe sinnlich anschauen durch Figuren, während die Philosophie die ihrigen nur ausdrücken kann durch Worte. Worte sind abstrakte Zeichen, Figuren dagegen konkrete. Zwischen dem Worte und dem Dinge, welches es bezeichnet, ist also immer eine natürliche Differenz, welche die Philosophie nie ganz ausgleichen kann. Worterklärungen sind also nicht Sacherklärungen: diese können folglich in der Philosophie niemals das erste, sondern, wenn es gut geht, höchstens das letzte sein.

2) Es ist aber fernerhin auch unvermeidlich, daß man bei der analytischen Betrachtungsweise, so weit dieselbe auch vorgeschritten sein mag, schließlich auf letzte Begriffe stößt, die nicht weiter zergliedert werden können. Dahin gehören vor allem diejenigen Begriffe, die überhaupt unauflöslich sind, da sie uns bei der fortgesetzten Abstraktion von den empirischen Bestimmungen schließlich allein noch übrig bleiben. Solcher Art sind insbesondere der Begriff einer Vorstellung, des Neben- und Nacheinanderseins, andere nur zum Teil, wie der Begriff des Raumes und der Zeit.

3) Indessen giebt es auch Begriffe, die nur für uns unauflöslich sind und zwar blos deshalb, weil sie, wegen ihres rein subjektiven Ur-

sprungs in uns selbst, sich so tausendfältig variieren, daß ihre genaue und vollständige Zergliederung nicht möglich erscheint. Zu dieser Kategorie gehören die Begriffe, welche die mancherlei menschlichen Gefühle bezeichnen, auf deren Erkenntnis die Einsicht in die Triebfedern unserer Natur sich notwendig gründen muß. Alle Vorstellungen von solchen Gefühlen sind also unerklärlich, darum auch diejenigen Sätze, welche derartige Vorstellungen aussagen, für uns schlechterdings unerweislich und von blos subjektiver Gültigkeit.

II. Herder's Verhältnis zu Kant.

In Vorstehendem ist in kurzen Zügen der Ideengang skizziert, in welchem sich die Philosophie Kant's in den Jahren 1762—64 bewegte. Herder's Gedankenwelt nun ging in jener Zeit fast ohne Rest auf in der Anschauungsweise und den Vorstellungen, welche sein großer Lehrer ihm eingepflanzt hatte. Nur werden wir finden, daß, seinem geistigen Naturell entsprechend, einiges, was für Kant im Vordergrunde seines Interesses stand, auf ihn nur in untergeordneter Weise einwirkt und wiederum anderes, was bei Kant weniger bedeutsam hervortritt, seine eigene Gedankenentwickelung in der nachhaltigsten Weise beeinflußt.

A) Allgemeiner Gegensatz zur Zeitphilosophie.

Zunächst berührt sich Herder mit Kant vor allem in dem entschiedensten Gegensatze zur Wolfischen Metaphysik, die damals, obwohl ihr Ansehen bereits anfing, bedenklich erschüttert zu werden, noch immer die herrschende Philosophie war. Schon in sehr früher Zeit hatte er sich ja den mannigfachsten Gebieten des Wissens, vor allem den verschiedensten Erscheinungsformen im geistigen Leben des Menschen, teilnahmsvoll zugewandt, und er hatte sich dabei bemüht und gewöhnt, gerade dem Individuellen, der singularen Eigentümlichkeit überall sinnvoll nachzugehen. Eben die herrschende Verstandesaufklärung der Wolfischen Schule war es aber, welche die Fülle der individuellen Erscheinungen in der natürlichen wie in der geistigen Welt mit wenigen logischen Gesetzen zu umspannen glaubte, welche alles nach denselben einseitigen formalen Verstandesregeln beurteilte und ihm nach der künstlichen Topik des Systems seinen Platz innerhalb desselben anzuweisen bemüht war. So mußte sich Herder schon aus diesem Grunde mit Kant übereinstimmend finden in der Verwerfung, ja in der Verachtung der Wolfischen Metaphysik und das in um so

höherem Grade, je mehr er sich zu der Kantischen Philosophie wegen ihres Sokratischen, der Aufklärungsphilosophie durchaus widerstreitenden Charakters lebhaft hingezogen fühlte. Zu keiner Zeit aber trat dieser wohl mehr hervor als eben damals, wo Kant suchend, prüfend und zweifelnd den höchsten Problemen der Philosophie gegenüberstand. Der alles wissenden Formularphilosophie gegenüber bekennt er selbst sein eigenes Nichtwissen; wenn jene die ganze Welt zu umspannen und mit dem Verstande auszumessen sich anheischig machte, so fordert er seinerseits, daß sich die Philosophie auf Erfahrung und auf alles, was den Menschen angeht, beschränken solle. Da er noch kein fertiges System hat, dem ja der Charakter des Ausschließenden und Einseitigen immer mehr oder weniger anhaftet, so begleitet ein Zug von bonhomie und liebenswürdiger Toleranz alle seine philosophischen Untersuchungen, vermöge deren er, überzeugt von der Unzulänglichkeit der bisherigen Erkenntnis, allen Anschauungsweisen gerecht wird, aber auch allen sich entgegensetzt und gegen sie die Waffen des Spottes und jener feinen Ironie anwendet, die manchmal lebhaft an die Sokratische Gesprächsweise erinnert.

Eben diese Charakterzüge der Philosophie seines Lehrers machten auch auf Herder, wie auf so viele andere, den tiefsten Eindruck, und zum Teil macht er sie sich selbst zu eigen.

Auch er fordert eine Philosophie von wesentlich negativem Charakter, der Sokratischen ähnlich durch das Bekenntnis ihres Nichtwissens. „Ein Mann", sagt er in offenbarem Hinblick auf Kant, „der diese negative Weltweisheit hervorbächte, stände am Umfange der menschlichen Erkenntnis. Es würden sich infolge der Kritik, die er übte, Ideen aus der ganzen Metaphysik wegschleichen, von der Ontologie bis zur natürlichen Gottesgelahrtheit." *)

Auch für Herder ist, wie für Kant, die eigentümliche Methode der Philosophie nicht die dogmatisch behauptende, sondern die zetetische, welche auch die Sokratische war. Nicht die Philosophie, sondern nur das Philosophieren läßt sich lernen. Jene aber definiert er als die Wissenschaft oder die Kunst, „die Verhältnisse des Menschen gegen alles, was er außer sich denkt, anzugeben, so daß er den Menschen niemals aus den Augen verliert". **)

---

*) Litteraturfragmente. 2. Auflage. Herder's sämtliche Werke. ed. Suphan (S. W. S.), Bd. 2, S. 17.

**) So hatte sie der von Herder überhaupt sehr hochgeschätzte Abbt in den Litteraturbriefen definiert. (cf. Haym I, 50.)

B) Die Methode der Philosophie.

Die besondere Methode dieser vom Menschen ausgehenden Philosophie ist auch für Herder, wie für Kant, die analytische. Man muß darum, um den Weg der wahren Philosophie zu beschreiten, von der Erfahrung ausgehend, die Begriffe des gesunden Verstandes aller Philosophie zu Grunde legen und von hier aus sich zur Höhe der abstrahierenden Vernunft erheben. „Alle Begriffe", heißt es in den Fragmenten, „sind dem Weltweisen gegeben; er kann sie also nicht in beliebigem Sinne nehmen und etwa willkürliche Worterklärungen von Raum, Zeit ꝛc. voraussetzen. Sie sind ihm sinnlich klar, aber zugleich verworren gegeben; er soll sie durch die Abstraktion deutlich darstellen und zergliedert sie also, so weit er kann." „Die Weltweisheit", heißt es in den Fragmenten, „ist die Abgöttin meines Herzens, die den sinnlichen Verstand leitet, sich zu seiner Sprache herabläßt, ihn nach und nach mehr erhebt und ihm endlich in der Sphäre der Vernunft mit allem Glanze der Deutlichkeit erscheint und verschwindet." *)

C) Schwierigkeiten und Schranken der analytischen Erkenntnis.

Mit der wahren Methode der Philosophie, welche die analytische ist, bejaht nun Herder auch die natürlichen Schranken, welche dadurch jener entgegenstehen.

1. Verhältnis von Gedanke und sprachlichem Ausdruck.

Eine solche war zunächst die Sprache, welche die Begriffe bereits vorgebildet hat. Kant hatte diesem Gesichtspunkte nur geringe Aufmerksamkeit zugewandt: Herder dagegen faßt denselben gleich in der ersten größeren Schrift, mit der er an die Öffentlichkeit tritt, in den Litteraturfragmenten, näher ins Auge. Ohne schon tiefer in das Wesen und den Ursprung der Sprache einzudringen, erörtert er hier nur die Frage, ob und inwieweit in der Philosophie der Gedanke am Ausdruck haften dürfe. Er antwortet: a) Da alle Begriffe Abstraktionen sind, so darf ich jene nicht sinnlich anschauend erkennen wollen. Alsdann erhalte ich nur Scheinbegriffe in der Philosophie. Wenn man einen abstrakten Begriff sich als anschaulichen Gedanken vorstellt, etwas sinnlich wahrzunehmen glaubt, was man logisch erschlossen hat, so wird die Philosophie zur scholastischen Wortkrämerei.

*) Litteraturfragmente III, 11. S. W. S. I. 419.

b) Ich kann mir einen Namen schaffen, indem ich ihn willkürlich einem gedachten Gegenstande anhefte. Auf diese Weise erhalte ich aber blos Worterklärungen, wie es die Kunstwörter in der Philosophie sind, welche willkürlich zusammengesetzte Gedanken durch einen Ausdruck gleichsam darstellen. Diese philosophischen Kunstwörter sollen aber nicht Zwecke, (wie in der Wolfischen Metaphysik), sondern blos Mittel sein. Der Gedanke darf hier also in keinem Falle am Ausdruck haften, sonst lernt man nur was, aber nicht wie andere etwas gedacht haben.

c) An die etymologische Bedeutung eines Wortes ist der Gedanke, wie sich leicht ergiebt, noch weniger gebunden, da dieselbe ja oft nur zufällig, meistens figürlich und niemals aus dem Wesen der Sache hergenommen ist. — Aus alledem folgt also, daß auf keine Weise der Gedanke mit dem Ausdruck zusammenfallen darf, daß Wort und Begriff wesentlich verschieden sind. — Indessen antizipiert Herder hier bereits den Grundgedanken seiner späteren tiefer gehenden Untersuchung über das Wesen der Sprache, indem er auf den notwendigen Zusammenhang von Wort und Gedanke auch hier schon hinweist. „Wenn Worte nicht blos Zeichen, sondern gleichsam die Hüllen sind, in denen wir die Gedanken sehen, so betrachte ich eine ganze Sprache als einen großen Umfang von sichtbar gewordenen Gedanken, als ein unermeßliches Land von Begriffen. Eine Semiotik müßte eine Entzifferung der menschlichen Seele aus ihrer Sprache sein." *)

2. Unauflöslichkeit der Gefühlsbegriffe.

Eine weitere Schranke der philosophischen Erkenntnis, sofern dieselbe am Leitfaden der analytischen Betrachtungsweise fortgeht, fand Kant in den unzergliederlichen Begriffen und zwar zunächst denen, welche unsere mannigfachen Gefühle bezeichnen. Diese sind für den Verstand unauflöslich, da sie uns als blos subjektive Empfindungen gegeben, also nach den individuellen Beschaffenheiten der einzelnen Menschen verschieden sind. Ich beurteile eine Handlung als gut vermöge des moralischen, einen Gegenstand als schön vermöge des ästhetischen Gefühls, und so einfach dieses Gefühl ist, so unerweislich ist das sich darauf gründende Urteil. So trifft Kant in diesem Punkte mit den Engländern, insbesondere Shaftesbury und Hutcheson, zusammen, welche Moral und Ästhetik durchaus als Erfahrungswissenschaften behandelt wissen wollten. Ganz so denkt nun auch Herder. Von jenen Gefühlen, die Kant mit ihm als unauflöslich

*) Litteraturfragmente III, 10. S. W. S. I, 414—17 (vgl. unten S. 41 ff.).

ansah, interessierten ihn in hervorragendem Maße die ästhetischen, insbesondere die des Schönen und Erhabenen: auch ihm sind diese jetzt qualitates occultae, dem analysierenden Verstande unauflöslich.*) „Das Wort Schönheit", heißt es noch in einem Aufsatze des Jahres 1766**), „ist im gemeinen Verstande so schwankend, unbestimmt und vieldeutig, daß nicht blos Nationen, sondern auch einzelne Menschen ein Ideal der Schönheit ihrer Einbildungskraft eindrückten, das vielleicht oft eine schöne Grille des Eigensinns wird, meistens aber eine Zusammensetzung aus den Zügen ist, die auf uns einen Eindruck machten, als sich unser Geschmack formte und bildete." Ist es aber unmöglich, diese Gefühle näher zu zergliedern, so kann nicht von einer eindringenden Untersuchung ihres Ursprungs und ihrer Entwickelung, sondern nur von Beobachtungen über dieselben die Rede sein, durch welche ihre mannigfaltigen Erscheinungsformen gesammelt und klassifiziert werden. Und diesen Charakter zeigt die ästhetische Abhandlung Kant's: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"***) ebensowohl, als die mannigfachen ästhetischen Versuche Herder's aus der Königsberger und der unmittelbar folgenden Zeit, während welcher jene Kantische Schrift für diesen überhaupt vorbildlich und aufs höchste geschätzt wurde.

3. Die an und für sich unauflöslichen Begriffe.

Neben denjenigen Begriffen, durch welche unsre Gefühle bezeichnet werden, hatte Kant solche als Grenzsteine der analytischen Erkenntnis bezeichnet, welche nicht nur vermöge ihres blos subjektiven Ursprungs, sondern als die allgemeinsten, abstraktesten Begriffe überhaupt, unauflöslich sind. Er hatte namentlich 3 solcher Begriffe hervorgehoben, nämlich: Gedanke (Sein), Neben- und Nacheinandersein. Während diese aber für ihn im Mittelpunkte seiner Untersuchungen standen, schenkt ihnen Herder nur geringe Aufmerksamkeit, und er begnügt sich ihnen gegenüber vorläufig mit der oberflächlichen Skepsis, zu welcher die analytische Betrachtungsweise hinleitet. „Für mich wird es schwer", sagt er, „oder unmöglich zu begreifen, daß, wo etwas ist, ein anderes neben ihm sei ꝛc. Diese Grundbegriffe (Sein, Raum und Zeit, ebenso Kraft) kann ich also nicht weiter entwickeln, hier muß der Gedanke am Ausdruck endlich kleben

*) a. a. O. S. 420.

**) Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele? S. W. S. I, 50.

***) cf. Kuno Fischer a. a. O. S. 231 ff.

bleiben."*) Herder unterscheidet sich hier jedoch in bemerkenswerter Weise von Kant dadurch, daß er jenen 3 Begriffen den der Kraft als vierten Grenzbegriff hinzufügt, und das hängt zusammen mit seiner Stellung zu Hume's Kausalitätsproblem, welches für Kant von so großer Bedeutung wurde.

D) Herder's Stellung zu Hume's Problem.

Alle Untersuchungen, welche die wahre Methode der Philosophie und die daraus sich ergebenden Schranken der Erkenntnis betrafen, hatten zur Grundvoraussetzung, daß unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen, daß sie uns verworren gegeben sind und darum durch fortschreitende Analyse aufgeklärt werden müssen. Ein solches Verfahren ist aber nur möglich, wenn alle unsere Begriffe, sofern sie einen Zusammenhang bilden, durchgängig im Verhältnis der logischen Identität stehen. Nun hatte aber Kant bereits ein Begriffsverhältnis aufgefunden, in dem das nicht der Fall war: nämlich das von Ursache und Wirkung. Beide stehen in einem notwendigen Zusammenhang, trotzdem aber kann ich die Wirkung B in der Ursache A niemals durch logische Analyse entdecken. Hier sieht also Kant das Problem Hume's bereits vor sich. Allein damals, als Herder sein Schüler war, stimmte er weder in der Lösung, noch in der Schärfe der Fassung schon mit dem Skeptiker überein. Noch weniger ist das mit Herder selbst der Fall. Wenn Kant wenigstens verneint hatte, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung überhaupt ein logisches sei, im übrigen aber noch behutsam sein Urteil zurückhielt: so dehnte Herder unbedenklich den Grundsatz der logischen Identität auch auf das Kausalitätsverhältnis aus. Nur stoßen wir nach ihm bei der Analyse derselben jederzeit auf einen Begriff, der sich nicht weiter auflösen läßt: den der Kraft. „Für mich wird es schwer", heißt es in den Fragmenten, „zu begreifen, daß, wie etwas ist, das andere durch dasselbe sei." **) Mit anderen Worten: Von der Folge kann ich jederzeit auf die bewirkende Ursache zurückgehen und diese in jener durch logische Analyse erkennen: dagegen vom Grunde zur Folge kann ich nur fortschreiten, nachdem ich bereits den Begriff der Kraft gesetzt und ihr inneres Wesen als etwas Unerklärliches hingenommen habe.

Für Herder tritt also gegenüber dem Kausalitätsproblem eine doppelte Betrachtungsweise ein: die logische (analytische) und die metaphysische.

---

*) Litteraturfragmente III, 11. S. W. S. I, 419.

**) a. a. O. S. 420.

Die Ursache erkenne ich in der Wirkung durch logische Auflösung und Zergliederung der letzteren. Um aber von der Ursache zur Wirkung zu gelangen, muß ich die erstere der Kraft gleichsetzen, von welcher die Wirkung die sichtbare Erscheinung ist, d. h. Wirkung und Ursache sind jetzt nicht mehr in meiner Erkenntnis (logisch), sondern im Zusammenhange der Wirklichkeit, also real, verknüpft. Daß diese Realverknüpfung wieder das logische Kausalitätsverhältnis voraussetzt, daß also Herder bei jener Argumentation einen offenbaren Zirkelschluß macht, mußte ihm bei seinem dogmatischen Standpunkte notwendig verborgen bleiben. Dieser Punkt ist nun durchaus entscheidend für das weitere Verhältnis Herder's zu Kant. Dieser schritt gerade auf Grund jenes Kausalitätsproblems, wie es Hume formuliert hatte, zum Skeptizismus fort, um dann die neue Ära in der Philosophie einzuleiten. Für Herder dagegen bot jenes Problem, wie wir sahen, nach seiner Art der Auflösung desselben, keine Schwierigkeiten mehr: also war auch das Erkennen, obwohl es seine natürlichen Schranken hat, doch für ihn von keinem inneren Widerspruch bedroht, der ihn zum Zweifel hätte veranlassen können. So blieb er notwendig auf dem Standpunkte des Dogmatismus, näher der analytischen, auf Erfahrung sich gründenden Betrachtungsweise stehen, von dem Kant, den Spuren Hume's folgend, sich immer weiter entfernte. Sollte Herder also einen selbständigen philosophischen Standpunkt gewinnen, so mußte ein anderer Zweifel — denn dieser ist ja immer der Same der Erkenntnis — in ihm erweckt werden. Und das geschah in der That. Nicht Hume sondern Hamann wurde für ihn eine Art skeptischer Durchgangspunkt zu einer neuen Gedankenrichtung.

Drittes Kapitel.

Herder als Schüler von Hamann. Rousseau.

Nächst Kant hat keiner einen nachhaltigeren und direkteren Einfluß auf Herder ausgeübt als Hamann. Bei beiden war dieser Einfluß nicht blos ein sachlicher, sondern auch ein persönlicher; bei Kant indessen trat dieser hinter jenem zurück, während Hamann gerade durch ihn vermöge seiner Geistesverfassung die größte Einwirkung geübt hat. Der persönliche Verkehr zwischen ihm und Herder beginnt gegen das Ende der Studienzeit des letzteren in Königsberg (1764) und wurde in Riga nur noch durch gelegentliche Besuche fortgesetzt, um dann für immer aufzuhören und dem blos brieflichen Verkehr Platz zu machen. In der Zeit jenes persönlichen Umganges aber wurden von Hamann der Gedankenwelt Herder's diejenigen Elemente eingefügt, welche zu den Haupttriebkräften seiner nachfolgenden philosophischen Entwickelung gehören.

I. Hamann als Philosoph.

Auch Hamann steht, wie Kant, im durchgängigen und schroffsten Gegensatz zur Wolfischen Metaphysik und der Verstandesaufklärung. Dieser aber verwarf sie, weil ihre Grundlagen logisch unhaltbar waren, jener, weil sie sich überhaupt auf logische Prinzipien, auf Verstandeserkenntnis gründeten. In dieser Rücksicht ist er der konsequenteste Vertreter jener Gefühls- oder Geniephilosophie, welche sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Verstandesaufklärung leidenschaftlich entgegenstellte.

Was diese Verstandesaufklärung nie begriffen hatte und begreifen konnte, war vornehmlich das Ursprüngliche, Originale des geistigen Lebens gewesen, jenes dunkel Menschliche, das seiner Natur nach der logischen Disciplinierung durchaus widerstreitet, das geheimnisvolle Dämonium,

welches in dem Charakter eines jeden Menschen, besonders prägnant in dem des Genies hervortritt, und aus dem, unerklärlich wie, die mannigfaltigen Produkte des geistigen Lebens in Poesie, Religion, Wissenschaft rc. entspringen. Alle diese Erscheinungen waren ihnen entweder ein verächtlicher Wahn, der zerstört, oder eine minderwertige Äußerung des menschlichen Geisteslebens, die verbessert, d. h. aufgeklärt werden mußte. Sie suchten die Quelle hierfür in den verächtlich als „niedere" bezeichneten Seelenkräften, denen sie die „oberen", als den Sitz der klaren Verstandesthätigkeit und des beweiskräftigen Denkens, gegenüberstellten. Hamann nun war es, der zuerst am nachdrücklichsten und konsequentesten, freilich auch, wie es in der Natur der Sache lag, in der exklusivsten Weise, sich dieser Gedankenrichtung entgegenstellte. Er trat als der Rächer der niederen Seelenkräfte auf, welche jetzt bei ihm den oberen dieselbe Verachtung bezeugten, die ihnen selbst vorher zu teil geworden war. Diese Entgegensetzung von niederen und oberen Seelenkräften, von Gefühl und Verstand, die ausschließliche Anerkennung des ersteren und die Verneinung des letzteren ist das treibende Motiv seiner Gedanken und bestimmt den Grundzug seines geistigen Charakters, und eben darin besteht seine fortwirkende Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Überall tritt bei Hamann dieser Gegensatz zur Verstandesaufklärung aufs nachdrücklichste hervor. Der oberste Grundsatz der Wahrheit war für ihn nicht der Satz des Widerspruchs, den die Wolfianer überall zum Kriterium der Erkenntnis machten, sondern die coincidentia oppositorum des Jordanus Bruno, die Einheit des Entgegengesetzten, die Vereinigung von A und non A. Nicht der Verstand war ihm die Quelle der Wahrheit, sondern das Gefühl, das sich nicht im klaren, logischen, beweiskräftigen Denken, sondern als dunkles, gerade darum aber um so sicherer wirkendes Empfinden äußert. Aus diesem Grunde repräsentiert nicht der Philosoph, der „Theorist", welcher Regeln mühsam ergrübelt, die Höhe der Menschheit, sondern das Genie, welches, seines dunklen Dranges unbewußt, wirkt, und ebenso findet sich die Wahrheit und der Ausdruck des rein Menschlichen nicht in der Philosophie, der abstrakten Spekulation, sondern in denjenigen Erscheinungsformen des menschlichen Lebens, die im dunklen Gefühl ausschließlich wurzeln, d. h. insbesondere in dem reinen religiösen Glauben und in der reinen Poesie. Hier offenbart sich der ursprüngliche Mensch, der dunkle Mikrokosmus in seiner ganzen Originalität; hier ist er nicht absolut geschieden von der ihn umgebenden Welt, sondern in lebendiger Übereinstimmung mit der Natur und der Gottheit,

deren Offenbarungen sich uns fühlend mitteilen. Dieser Zustand aber findet sich wahrhaft nur da, wo der lebendige, auf Gewohnheit und Erfahrung einerseits und göttliche Inspiration anderseits gegründete Glaube und die fühlende Erkenntnis noch das Prinzipium des Lebens ausmachen, d. h. nur im Kindesalter der Menschheit, da wo diese sich noch ganz eins fühlt mit Gott und der Natur.

So berührt sich hier Hamann zugleich mit Hume und mit Rousseau, und von hier aus haben beide auch Herder beeinflußt. Mit Hume berührt er sich, weil er den Glauben, den er dem Wissen entgegensetzt, auf Erfahrung und Gewohnheit gründet, mit Rousseau, weil er in dem Kindesalter der Menschheit, da wo diese sich von den Armen der Natur noch nicht losgerissen hat, das Paradies erblickt und nachdrücklich die Rückkehr zu diesem Zustande und die Abwendung von aller höheren Kultur fordert. Indessen ist die Einwirkung Rousseau's auf Herder so gut wie auf Hamann doch weit nachhaltiger und stärker als diejenige Hume's. Dieser blieb doch immer, trotz seines skeptischen, der bisherigen Philosophie entgegengesetzten Standpunktes, der logische Analyst, der auf das beweiskräftige Denken bei allen seinen Argumenten sich stützte; jener dagegen war wie Hamann den ursprünglichen Lebenszuständen der Menschheit zugewandt und zeigte selbst wie dieser eine eigene dunkle Persönlichkeit voller Rätsel und Widersprüche. So mußten die vorzüglichsten Rousseau'schen Schriften, die eben kurz vor der Einwirkung Hamann's auf Herder an die Öffentlichkeit traten (besonders der „Emile", der 1762 erschien), auf diesen die größte Wirkung ausüben und vermöge ihrer hinreißenden Darstellungsweise auch die Überzeugungskraft der Gedanken Hamann's, die sie so nah berührten, aufs höchste steigern.

II. Herder's Vereinigung von Hamann, Rousseau und Kant.

Die oben entwickelten Gedanken Hamann's sind nun nicht nur philosophischen Grundsätzen entsprungen, sondern auch der unmittelbare Ausdruck seiner ganzen Persönlichkeit. Das geheimnisvolle Dämonium des menschlichen Mikrokosmos, das Dunkle der blos gefühlten Wahrheit, die den Widerspruch nicht flieht, sondern begehrt, das alles prägt sich auch in seinem unmittelbaren persönlichen Wirken aus, in seinem aphoristischen, hin und her springenden Stil, in dem ganzen Ton seiner orakelhaften Schriften, die nichts weiter sind und sein wollen als der Aus-

druck von Gedanken und Empfindungen, wie sie, nach der jeweiligen Stimmung des Augenblicks, aus der dunklen Tiefe seines unendlich bewegten Seelenlebens entspringen. Es bedurfte darum der ganzen Empfänglichkeit eines von jeder Eigentümlichkeit menschlichen Geisteslebens sogleich nachhaltig erregten Gemüts, um in das Innere eines solchen Mannes, wie es Hamann war, einen genauen Einblick gewinnen zu können. Keiner besaß diese Empfänglichkeit in solchem Maße wie Herder, und so wurde er, als sich ihm in persönlichem Verkehr mit dem Magus des Nordens das Innerste seines Wesens erschloß, für immer dessen begeistertster Verehrer und für einige Zeit auch sein unbedingter Anhänger und Schüler. Insbesondere auf philosophischem Gebiete mußten die Grundsätze des Meisters um so überzeugender auf ihn einwirken, als sie ja dicht angrenzten an die Anschauungen Kant's und darum in diesem Augenblicke sehr wohl als die nächstliegenden Konsequenzen derselben erscheinen konnten.

Zunächst berührte sich ja Hamann mit Kant in dem skeptischen Verhalten zur bisherigen Philosophie. Dann aber hatte dieser so gut wie jener den realen Widerspruch im Gegensatze zu derselben nicht blos als möglich, sondern als notwendig hingestellt. Beide hatten ferner übereinstimmend, wenn auch aus andren Gesichtspunkten, gelehrt, daß die Welt der Gefühle für den Verstand, der blos zu analysieren vermag, gänzlich unzugänglich sei, so daß es sehr nahe lag zu folgern, daß eben dort, wo das logische, beweiskräftige Denken nichts vermöge, die eigentliche Quelle der Wahrheit sei, daß nicht der Verstand das Gefühl, sondern umgekehrt dieses jenen als das Untergeordnete von sich ausschließe. Vor allem aber, wenn Kant die ganze Nichtigkeit der bisherigen Philosophie, insbesondere der Wolfischen Metaphysik, aufgezeigt, die Erfahrungsphilosophie aber, die er ihr gegenüberstellte, auf das engste Gebiet eingeschränkt, ja auch dieses bereits mit neuen Zweifeln zu untergraben begonnen hatte: so lag die Frage nahe, ob nicht überhaupt der Wert aller Philosophie problematisch sei. Am Ende ist sie ganz nutzlos, und wenn sie vielleicht auch anderwärts noch einen Geltungsbereich haben mag, so bedeutet sie doch wenigstens nichts in Sachen des menschlichen Lebens, des praktischen Daseins, welches sich auf Gefühl, auf Glaube und Gewohnheit gründet. Hatte aber dann Hamann nicht recht, wenn er dem logischen Verstande das Gefühl und, wie Rousseau, den Abstraktionen der Philosophie die kindliche Einfalt des natürlichen Menschen als das allein Wahre gegenüberstellte? Einen Augenblick bekundete Herder in der That nach dieser

Richtung hin seine völlige Übereinstimmung mit Hamann und Rousseau in jenem Aufsatze: „Fragment einer Skizze zu einer Untersuchung, daß und wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei“, der trotz seines stark fragmentarischen Charakters doch eines der merkwürdigsten und interessantesten Dokumente für Herder's innere Entwickelung bildet.*)

a) Übereinstimmung mit Hamann und Rousseau.

Die Schrift zerfällt in zwei deutlich unterschiedene Teile, deren erster und größter, im Geiste Hamann's und Rousseau's, ein einziger lauter Protest gegen die Philosophie überhaupt, besonders gegen die Logik, ist, während der zweite Teil wenigstens den Ausblick eröffnet auf die Möglichkeit einer Philosophie, welche dem menschlichen Leben nicht widerstreitet.

„Alle Philosophie“, ruft er zunächst dort aus, „ist dem Staate entbehrlich. Man nenne nur die größte Handlung, das feinste Produkt, das im Schoße der Abstraktion gewachsen wäre und nicht im Busen der gesunden Vernunft. Der höchste Grad philosophischer Fähigkeit kann nicht mit der höchsten Stufe des gesunden Verstandes bestehen. Wenn jene uns zum Denken erhöbe, so verlernten wir das Handeln und, an die Geschöpfe unserer eigenen Vernunft geheftet, entwöhnten wir uns der lebhaften Blicke auf die Geschöpfe der Natur und Gesellschaft.“ „Die wahre Logik ist die Methode, dem menschlichen Geiste seine natürliche Stärke in voller Lebhaftigkeit zu erhalten, und auf jeden Fall anwenden zu können. Wo ist diese Logik anders als in den Schriften unseres patriotischen Menschenfreundes Rousseau, der es ausspricht, daß zum Besten des Menschenvolkes keine Entwickelung der höheren Seelenkräfte zu wünschen sei, d. h. zum Besten der Geschöpfe, die noch näher am Stande der Natur sind als die Gelehrten?“**) Herder geht aber noch einen Schritt weiter: er leugnet nicht nur den praktischen Nutzen der Philosophie, sondern auch den moralischen, den die Aufklärung immer fast als selbstverständlich hingestellt hatte. Und hier kommt der ganze Hamann zum Durchbruch. „Das Volk hat keine wirklichen, praktischen Vorurteile, üble Grundsätze wider die Moralität. Denn, dank der Natur, die uns schuf, sind es nicht Kenntnisse sondern Empfindungen, die uns leiten, und

---

*) Vgl. Lebensbild Herder's. Herausg. von Emil Gottfr. v. Herder I, 3 a, S. 207 ff. und Herder's sämtliche Werke (Düntzer) XXIV, S. 31 ff.

**) Herder's sämtliche Werke (Düntzer) XXIV, 39 u. 40.

diese sind alle gut. Sie sind zwar dunkel, aber diese Dunkelheit ist ein Schatten ihrer Würde, sie ist unzertrennlich von dem, was rührend ist." „Sobald Empfindung Grundsatz wird, hört sie auf Empfindung zu sein."*) Mit dürren Worten resumiert Herder alsdann sein vernichtendes Urteil: „Weder um zu denken, noch besser zu empfinden, braucht das Volk Philosophie. Diese ist folglich als Mittel zu Zwecken sehr entbehrlich. Die Philosophie ist überhaupt dem Menschen unnütz, jedem Menschen; aber auch der Gesellschaft schädlich."**)

b) Übereinstimmung mit Kant.

Indessen hat Herder doch nicht ganz mit aller Philosophie gebrochen. Zu lebhaft regt sich in ihm selbst das Verlangen nach philosophischer Erkenntnis, das durch Kant geweckt und gestärkt worden war. Und so schränkt er schließlich sein vernichtendes Urteil gegen die Philosophie überhaupt auf die bisherige ein. Die Philosophie muß sich gänzlich umwandeln, um so selbst das Korrektiv zu werden für all den Schaden, den sie gestiftet. Die Bahn ist ihr genau vorgezeichnet, sie liegt fast ganz auf dem Wege derjenigen Philosophie, welche auch Kant suchte, und die sich von aller bisherigen auf zweifache Weise, durch ihre Lehrmethode und durch ihren Gegenstand, unterscheidet.

1) Den grundlegenden methodischen Grundsatz für jene neue Philosophie formuliert Herder dahin: „Man muß so spät als möglich die höheren Kräfte reifen lassen; lege ihm statt Worte eine Menge Handlungen vor, statt zu lesen, laß ihn sehen; anstatt daß du seinen Kopf bilden wolltest, so laß ihn sich selbst bilden und bewahre ihn nur, daß er sich nicht mißbilde; kurz: bilde nicht eher den Weltweisen, als bis du den Menschen gebildet hast."***) — Zur selben Zeit giebt Kant diesem Gedanken Ausdruck, wenn er sagt: „Von einem Lehrer wird also erwartet, daß er an seinem Zuhörer erstlich den verständigen, dann den vernünftigen Mann und endlich den Gelehrten bilde." „Er soll nicht Gedanken, sondern denken lernen; man soll ihn nicht tragen, sondern leiten, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu gehen geschickt sein soll."†)

---

*) Vgl. a. a. O. S. 41 u. 42. **) a. a. O. S. 44 u. 46.

***) Vgl. a. a. O. S. 49 u. 50.

†) Anzeige der Vorlesungen 1765/66; Kant's sämtliche Werke (Hartenstein) II, 313, 314.

2) Soll die Philosophie aber anderseits nicht dem menschlichen Leben widersprechen, sondern wieder von irgend welchem Nutzen für dasselbe sein, so kann ihr Mittelpunkt, ihr eigentlicher Gegenstand nur der Mensch sein. Darum fordert Herder, was auch Kant damals forderte und selbst übte, das Philosophieren κατ' ἄνθρωπον, die Sokratische Art, diejenige Philosophie, die von den Sternen zum Menschen sich herabläßt und von diesem aus von neuem ihren Flug beginnt.

III. Philosophische Aufgabe Herder's. — Ihr Verhältnis zur Kantischen.

So sieht man, wie hier Herder und Kant ganz übereinstimmen in dem Programm, das sie von der Philosophie der Zukunft entwerfen; aber auch nur so weit: in der Erfüllung desselben trennen sich nunmehr ihre Wege gänzlich.

Der Grund dieser Divergenz war bereits oben angedeutet worden. Für Kant's nachfolgende Entwickelung war es entscheidend, daß Hume, der mit eindringender logischer Schärfe das Kausalitätsproblem nach allen Seiten hin blosgelegt hatte, ihn aus dem dogmatischen Schlummer weckte. Für Herder, der an jenem Probleme, wie wir sahen, vorübergegangen, war es von ebensolcher weittragenden Bedeutung, daß Hamann ihm Gefühl und Verstand, empfundene und logisch erkannte Wahrheit als unvereinbare Gegensätze hingestellt und dogmatisch behauptet hatte. Jeder von beiden fühlte sich auch dem Manne geistesverwandt, dessen Anschauungen für ihn den Durchgangspunkt zu einer neuen Gedankenrichtung bildeten. Kant's ganzer Denkungsart entsprach die ruhige Objektivität und die eindringende logische Schärfe eines Hume, und Herder empfand vermöge seiner intuitiven Betrachtungsweise, seiner lebhaften Empfänglichkeit und seiner tiefen Empfindung zeitlebens seine Wahlverwandtschaft mit dem Magus des Nordens. Hume hatte Kant eines der grundlegenden Erkenntnisprobleme, das der Kausalität, klargelegt: seine Auflösung erforderte, wenn sie nicht die skeptische sein wollte, die eindringendste Untersuchung der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Hamann dagegen hatte den Antagonismus von Empfindung und logischer Erkenntnis behauptet: die Lösung dieses Widerspruchs verlangte eine Vereinigung der rationalen und irrationalen Elemente des menschlichen Seelenlebens, die nur psychologisch geschehen konnte. Man sieht sogleich

den großen Abstand beider Aufgaben wie ihrer Tragweite, und es ist einleuchtend, daß Herder notwendig nur einen ungleich engeren Gedankenkreis beschreiben konnte als Kant. Denn dieser mußte auf Grund seiner durchaus neuen Einsicht in das Wesen der menschlichen Erkenntnis auch die gesamte Philosophie durchgreifend umgestalten; Herder hingegen, weil er blos eine Ausgleichung zwischen dem Rationalen und Irrationalen der Seele, zunächst also zwischen Erkenntnis (im engeren Sinne) und Empfindung erstrebte, mußte jene ohne nähere Prüfung ebenso als gegeben voraussetzen wie diese, und so, je mehr jene Voraussetzung selbst für ihn in den Hintergrund trat, dem Standpunkte des Dogmatismus, des naiven Vertrauens der spekulierenden Vernunft in ihre eigene Kraft, sich immer stärker annähern, von dem Kant sich immer weiter entfernte.

II. Teil.

Herder als Leibnizianer.

Viertes Kapitel.

Herder und Leibniz.

Der Gegensatz zwischen Gefühl und Verstand, dunkler und logischer Erkenntnis, war es, wie wir sahen, der Herder durch Hamann in aller Schärfe vor Auge getreten war. Bewegt von diesem Gegensatze, der in seiner eigenen Gemütsverfassung lebendig war, mußte er notwendig, dem Harmonismus seines Geistes gemäß, nach einer Ausgleichung trachten. Diese aber konnte naturgemäß, wie wir schon sahen, nur auf psychologischem Wege erfolgen, denn er hätte Kant sein und die Philosophie von Grund aus umgestalten müssen, wenn die Art der Lösung eine andere hätte sein sollen. Eben jetzt aber, wo er eine so geartete Aufgabe vor sich sah, traf er auf eine Psychologie, durch welche jener Gegensatz bereits auf metaphysischem Wege gelöst war, und die seiner Anschauungsweise ganz entsprach: es war diejenige, welche im Mittelpunkte des esoterisch gefaßten Leibniz'schen Systems steht, dessen kongenialer Schüler Herder nunmehr wurde. Leibniz, dem Herder seiner ganzen geistigen Verfassung nach, wie wir schon sahen, so überaus nahe stand*), war es, der seine philosophischen Überzeugungen aus der Skepsis rettete, in welche er unter der Einwirkung von Kant und Hamann notwendig geraten war, der ihm aus diesem Grunde auch später noch stets das am meisten bewunderte Vorbild blieb. Es gab keinen Philosophen, für den er zu jeder Zeit eine so uneingeschränkte Zuneigung und Teilnahme gehegt hat:

*) Vgl. oben Kap. I, II.

wo immer die Gelegenheit sich bietet, weist er auf ihn hin, preist die Tiefe und das Umfassende seines Geistes und fordert wiederholt von seinem Jahrhundert, daß es in der allseitigen Anerkennung seines Genies die Aufgabe nachhole, welche die voraufgegangene Zeit zu ihrem eigenen Schaden zu lösen versäumt hatte.*)

I. Exoterischer und esoterischer Charakter der Leibniz'schen Philosophie.

Es war bereits hervorgehoben worden, daß sich in den Aufklärern und Gefühlsphilosophen, obwohl beide von der Leibniz'schen Philosophie herkamen, direkte Gegenfüßler gegenüberstanden, daß also der logische Fortschritt eine Synthese beider Anschauungen in der Art verlangte, daß sie zu einer höheren Einheit verschmolzen wurden. Diese aber fand sich in dem Leibniz'schen System selbst bereits vorgebildet: auf dieses zurückgehen, hieß also in diesem Falle wirklich fortschreiten. Wenn dieser Fortschritt bisher nicht hatte vollzogen werden können, so lag es daran, daß bei keinem derjenigen, welche sich Leibnizianer nannten, weder die Fähigkeit noch die Möglichkeit vorhanden gewesen war, das Leibniz'sche System in seiner wahren Gestalt zu erkennen.

Bis dahin hatte man dasselbe nur in dem Lichte erblickt, in welchem es von Wolf und seiner Schule dargestellt und ausgelegt worden war. Diese hatten aber nur das verstanden und weiter zu entwickeln gesucht, was einer ausschließlich rationalistischen Betrachtung seiner Natur nach sich anpaßte. Auf diese Weise verfielen sie notwendig in einen doppelten Fehler. Sie mußten einmal Leibniz'sche Lehrmeinungen und Begriffe rationalisieren und fortentwickeln, die bei diesem selbst aus einer Accomodation an populäre, oder den gebräuchlichen philosophischen Vorstellungsweisen näher stehende, Anschauungen entsprungen waren, die also auch nur in diesem exoterischen Verstande genommen werden durften, da sie nicht aus dem System selbst, in seiner wahren esoterischen Einheit, sondern nur aus dem Harmonismus des Geistes bei seinem Urheber, sich rechtfertigen ließen. Auf der anderen Seite aber gab es im Leibniz'schen System Vorstellungsweisen und Grundsätze, die zu demselben notwendig gehörten, ja ohne welche dasselbe in seinem wahren, tieferen Zusammenhang, also nach seiner esoterischen Einheit, gar nicht begriffen werden

*) Vgl. Humanitätsbriefe S. W. S. XVII, 330 ff. Adrastea S. W. S. XXIII, 468 ff. u. a. m.

konnte, die aber dem extremen Rationalismus Wolf's und seiner Schule zuwiderliefen. Diese mußten darum von ihnen fallen gelassen und durch strengere Schulbegriffe ersetzt werden. Ein anderes also ist das Leibniz'sche System, wenn es, wie bei Wolf, wesentlich nach seinem exoterischen Charakter genommen wird, und ein anderes ist es in seiner esoterischen Einheit, wie es im Geiste seines Urhebers sich darstellt. Um es also nach dieser esoterischen Einheit zu erkennen, war eine Bedingung zunächst unerläßlich: man müßte diesem Geiste Leibnizens kongenial sein, d. h. man mußte wie er die geniale Intuition mit dem blos logischen Verstande vereinigen. So, sieht man, ist es kein Zufall, daß es gerade unsere beiden größten Dichterkritiker, Herder und Lessing, waren, in denen jene Ideenwelt des Leibniz'schen Geistes wieder lebendig wurde, denn sie vereinigten eben, wenn auch in verschiedener Weise, die nur dem Genie eigene Intuition, welche eine Idee unmittelbar ergreift, und den formalen Verstand, der sich auf der breiten Heeresstraße der Begriffe bewegt, wie sie auch der gewöhnlichen Anschauungsweise einleuchten.

II. Die Publikation der „Nouveaux Essais".

Der kongeniale Verstand, den Herder neben Lessing wie kein zweiter besaß, vermochte ihn indessen nur zu befähigen, aus dem Leibniz'schen Geiste heraus seine Philosophie nach ihrer esoterischen Einheit wiederherzustellen. Um aber diese Erneuerung auch wirklich zu veranlassen, dazu wirkte ein äußerer Umstand entscheidend mit, daß nämlich gerade zu jener Zeit, wo er sich vor die Aufgabe gestellt sah, welche mit Hilfe der esoterisch gefaßten Leibniz'schen Philosophie am leichtesten und einfachsten gelöst werden konnte, das Hauptwerk von Leibniz, seine «Nouveaux essais sur l'entendement humain», an die Öffentlichkeit trat. Gerade dieses Werk, welches in präcisester und am meisten systematischer und schulgerechter Darstellung die grundlegenden Ideen der esoterischen Leibniz'schen Philosophie entwickelt, hatte der Verfasser sich nicht entschließen können, zu veröffentlichen, sei es nun in übertriebener Rücksichtnahme auf die Anhänger Locke's, den er darin als seinen Gegner bekämpfte, sei es, weil er auch hier sein Bestreben zeigte, lieber pädagogisch als philosophisch mit seinem Jahrhundert zu verkehren und ihm darum ein Werk vorenthalten zu müssen glaubte, für dessen Verständnis es, wie er deutlich erkannte, noch nicht befähigt war. Auch nach seinem Tode war dasselbe noch fast 50 Jahre lang verborgen geblieben, und erst jetzt, im Jahre 1765, also

unmittelbar nach Herder's Königsberger Studienzeit, trat es an die Öffentlichkeit.*)

III. Grundzüge der Leibniz'schen Psychologie.

Im Mittelpunkte nun der Leibniz'schen Philosophie, sofern man sie in ihrem esoterischen Charakter nimmt, steht die Pneumatologie, oder, blos mit Rücksicht auf den Menschen betrachtet, die Psychologie, wie sie in den «Nouveaux essais» am klarsten und präcisesten dargestellt ist. Ihr bedeutendster Begriff, der von der Wolfischen Schule fast gar nicht beachtet worden war, der aber gerade die Leibniz'sche Psychologie von anderen specifisch unterscheidet, sind die kleinen Vorstellungen, die «petites perceptions». Sie erleuchten ihm die Harmonie der Welt, und sie durchdringen die Natur aller Monaden, welche erst durch sie in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit begriffen wird. Vor allem aber erleuchtet dieser Begriff das gesamte Seelenleben des Menschen. Wenn Descartes und Spinoza das Wesen des Geistes gleichgesetzt hatten dem bewußten Vorstellen, so zeigt Leibniz, daß der Mensch, wie alle Monaden, zunächst dunkle und bewußtlose Vorstellung des Universums, in diesem Sinne also Mikrokosmos ist. Aus dieser entwickeln sich dann erst in allmählichem Fortschreiten die zwar noch dunklen aber bewußten und erst aus diesen die klaren und bewußten Vorstellungen, die aber wiederum in den Schattenkreis der Seele eintreten und zu kleinen Vorstellungen werden können. Jene formieren die (klare) Erkenntnis des Menschen, diese sind die Grundlage der Eigentümlichkeit jedes Einzelnen, seines von allen anderen specifisch unterschiedenen Charakters, dessen, was wir mit einem Worte Individualität nennen. So begreift Leibniz das gesamte Seelenleben des Menschen von der dunkelsten bewußtlosen Empfindung bis zur klarsten Vernunfthandlung als eine Einheit, als die Einheit nämlich der dynamischen Stufenfolge, in der alle Akte der Seele als derselben einartigen Natur anerkannt werden, die nur dem Grade nach sich in unendlicher Mannigfaltigkeit differenzieren.

*) Es erschien zuerst in einer Gesamtausgabe, welche Raspe nach den Handschriften der Bibliothek zu Hannover veranstaltet hatte: Œuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz, publiées par Mr. Raspe, avec une préface de Mr. Kästner, Amst. et Lpz. 1765. Vgl. Kuno Fischer a. a. O. S. 505.

Fünftes Kapitel.

Genetische Entwickelung des menschlichen Seelenlebens. Gefühls- und logische Erkenntnis. (4. kritisches Wäldchen.)

Eben jene Grundanschauungen von Leibniz sind es nun, an die Herder anknüpft, die ihm gleichsam das Schema zu seiner eigenen Gedankenentwickelung liefern.*) Das nächste Objekt derselben war, wie bereits bemerkt, das Verhältnis von Gefühl und logischer Erkenntnis, auf das Kant und Hamann ihn schon von verschiedenen Seiten hingewiesen hatten.

I. Bestimmung der Aufgabe.

Kant hatte Herder gelehrt, daß bei der Analysis der Begriffe, welche die Philosophie fordert, diejenigen, welche unsere Gefühle bezeichnen, unauflöslich sind, darum also als qualitates occultae angesehen werden müssen. Hamann hatte diese Schranke noch enger gezogen; nicht nur daß die Gefühle des Menschen für den Verstand unauflöslich sind: dieser darf sie auch nicht auflösen, denn das hieße nur zerstören, was die Natur verknüpft hat, das hieße, an Stelle der dunklen, aber mit der Sicherheit des Instinkts wirkenden Empfindung die kalten und unfruchtbaren Regeln der abstrahierenden Vernunft, an die Stelle der wahren eine falsche und trügerische Erkenntnis setzen. Man sieht, daß es bei Kant sowohl wie bei Hamann keine eigentliche Theorie der Gefühle, darum vor allem auch

*) Diese direkte Abhängigkeit wird besonders evident durch die Studienfragmente, die in „Herder's Lebensbild" 2c. II, 439 ff. abgedruckt sind. (Vgl. auch Herder's sämmtliche Werke [Düntzer] XXIV, 582 ff.). Sie beschäftigen sich fast nur mit den Gedanken der «Nouveaux essais», und nur gelegentlich wird auch einmal über kosmologische und theologische Fragen reflektiert.

keine Moral und Ästhetik im strengen philosophischen Sinne geben kann, nur daß sie dem ersteren unmöglich, dem letzteren aber auch verderblich erscheint, da sie die Einheit des menschlichen Mikrokosmos zerstören würde. Wäre nun das Gefühl etwas von der logischen Erkenntnis, welche es zu analysieren trachtet, absolut und specifisch Verschiedenes, so wäre in der That nicht einzusehen, wie diese jenem jemals adäquat sein könnte. Dann würde jener schroffe Gegensatz beider in der That stattfinden, der die Gefühlsphilosophen, insbesondere Hamann, und die Verstandesaufklärung entzweite. Man müßte sich dann also für die eine oder die andere der beiden Parteien entscheiden und entweder die Gefühlserkenntnis oder die logische des Verstandes für die einzig wahre halten.

Wie aber, wenn beide nicht specifisch sondern nur graduell verschieden sind, wenn beide im Grunde aus der vorstellenden Kraft unserer Seele entspringen, nur daß diese dort dunkler, hier heller sich äußert? Das ist in der That der Gesichtspunkt, unter dem Herder, im Anschluß an Leibniz und besonders dessen «Nouveaux essais», jenen Streit entscheidet. Er thut das in jenem „vierten kritischen Wäldchen", das zu den klarsten und bedeutendsten Schriften Herder's gehört, vielleicht aber gerade deshalb das Schicksal der «Nouveaux essais» geteilt hat: erst im Jahre 1846, also mehr als 3/4 Jahrhunderte nach seiner Abfassung, trat es an die Öffentlichkeit.*)

II. Das vierte kritische Wäldchen.

Herder verfolgt in dieser Schrift zunächst eine ganz bestimmte polemische Absicht gegenüber dem Popularphilosophen Riedel, als dem Anhänger seines Gegners Klotz. Er will die Verkehrtheit der ästhetischen Grundsätze desselben aufzeigen und seine eigenen demgegenüber entwickeln. Er thut das, indem er sie auf psychologische Grundsätze zurückführt; und mit diesen haben wir es hier allein zu thun.

a) Polemik gegen Riedel.

Riedel, einer der Vertreter der Popularphilosophie und ein Schüler und Anhänger von Crusius (den Kant in seiner vorkritischen Periode sehr schätzte), hatte als Voraussetzung zu seiner Ästhetik den Grundsatz aufgestellt, daß der Mensch dreierlei Endzwecke habe, die seiner geistigen Vollkommenheit untergeordnet sind, nämlich das Wahre, Gute und

*) cf. Suphan's S. W. S. IV Einleitung; Haym I, 248 ff.

Schöne. Für jeden dieser Endzwecke habe ihm die Natur eine besondere Grundkraft verliehen: den sensus communis, das Gewissen und den Geschmack. Der sensus communis sei das Gefühl, ohne Vernunftschlüsse von der Wahrheit oder Falschheit einer Sache unmittelbar überzeugt zu werden, das Gewissen sei eben dasselbe von dem, was gut und böse ist, und der Geschmack ebendasselbe, von dem Schönen, wo es sich findet, unmittelbar überzeugt zu werden. Während also Kant, in Übereinstimmung mit der englischen Erfahrungsphilosophie und mit Crusius, nur die Unauflöslichkeit jener Grundgefühle durch den Verstand behauptet hatte, so ging Riedel noch weiter, indem er sie als Grundkräfte der menschlichen Seele hinstellte, welche die Quelle einer 3fachen Wahrheit seien. So kam er Hamann nahe mit der Behauptung, daß diese Gefühle eine unmittelbare, vom Verstand unabhängige, Erkenntnis gewähren. Es war nicht schwer für Herder, die inneren Widersprüche in diesen Annahmen Riedel's nachzuweisen, denn:

1) Unmittelbar überzeugen kann nur soviel heißen, als ohne Urteile, ohne Schlüsse, durch eine einfache Empfindung überzeugen. Ohne Urteil und Schluß erhalte ich aber nur ein Chaos einzelner Gefühle, einfacher Empfindungen, die unverbunden sind. 2) Diese unverbundenen Gefühle müssen aber auch von der dunkelsten Art sein. Denn sie nur im mindesten klar erkennen, hieße schon unterscheiden, d. h. urteilen und schließen. 3) Da also jene 3 Grundkräfte blos einzelne Empfindungen geben können und zwar der dunkelsten Art: wie ist es da möglich, daß sie so feine und zusammengesetzte Abstrakta wie Gut, Schön, Wahr erkennen lehren oder gar davon überzeugen, d. h. vernünftig mit Gründen, Merkmalen, Ursachen uns dessen sichern?*)

b) Genetische Entwickelung der menschlichen Seele.

Wie aber verhält es sich nun mit jenen Grundgefühlen der menschlichen Seele? Um das einzusehen, darf ich diese eben nicht als etwas ursprünglich Gegebenes betrachten und hypostasieren; vielmehr stellt das Wesen derselben sich nur dar in ihrer Entwickelung. Im ersten Momente des Erwachens der Seele, bei der Geburt, ist der Mensch gleichsam noch ganz Pflanze, wo ihm nichts beiwohnt als die dunkle Empfindung seines Ich, sein Monadengefühl, wie Leibniz sagen würde. In ihm indessen liegen die Begriffe des ganzen Weltalls, und aus ihm entwickeln sich alle

*) S. W. S. IV, 6 ff.

Ideen des Menschen: er ist in diesem Zustande, wie alle Wesen, bloße Vorstellung des Universums, d. h. Mikrokosmos. — Nun aber sind wir weiterhin auch tierartige Geister, d. h. wir leben nicht mehr blos in der dunklen Vorstellung unseres Ich, sondern wir haben sinnliche Kräfte, die vermöge der Organe, welche sie sich zugebildet haben, auch alles, was um sie ist, empfinden und in sich ziehen. So erhalte ich ein Chaos von dunklen Einzelempfindungen, zunächst ohne Ordnung und Zusammenhang. Um diese also zu ordnen, muß schließlich im Laufe der Entwickelung diejenige Seelenthätigkeit wirken, welche das eigentliche Kennzeichen der menschlichen Seele ist: das ist die Reflexion. Durch sie verbinde und trenne ich jene dunklen Einzelempfindungen und erhebe sie damit ins Bewußtsein.

Den Übergang von bewußtlosen Einzelvorstellungen zu bewußten und verknüpften kann ich also nur machen, indem ich in jenen unterscheide. Das aber ist nur möglich, indem ich urteile, d. h. durch Verbindung der Begriffe etwas als von einem anderen unterschieden anerkenne. Die mindeste klare und deutliche Vorstellung weiterhin in dem Urteil ist bereits ein Vernunftschluß: mit ihr beginnt bereits die deutliche logische Erkenntnis; denn jetzt bin ich mir meiner Vorstellungen nicht allein bewußt, sondern auch vermöge einer Doppelreflexion der Wirkung der Seele auch mir bewußt, sie sind mir objektiv geworden.*)

c) Gefühls- und logische Erkenntnis.

Das bewußte Seelenleben des Menschen, — und dieses ist für Herder der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, — beginnt also mit dem ersten Urteil. Nun bleiben zwar diese ersten Urteile dunkel und müssen es sein, sofern sie nicht zu deutlichen Erkenntnisurteilen aufgehellt werden. Aber der Entstehung nach war doch jedes derselben ein Urteil, d. h. eine deutliche Verknüpfung von Begriffen. Nur, weil es durch Gewohnheit entstand und sich fortbildete, so verdunklen wir allmählich den Zusammenhang der Begriffe, und das Urteil scheint unmittelbare Empfindung zu sein. Die Form der Entstehung verblaßte allmählich, und nur das Materielle blieb. Und eben weil wir des Formellen unserer so allmählich gewonnenen Erkenntnis unbewußt sind, darum umfassen wir das Materielle derselben um so lebhafter: das Urteil erhält dadurch gleichsam die Konsistenz eines inneren Gefühls und damit eine Stärke

*) ibid. S. 27 ff.

und Intensität der Wirkung, welche unmittelbar auf ihrer Dunkelheit basiert. Eben das ist nun auch die mittlere Stufe zwischen dunklen und hellen Ideen, auf der die meisten Menschen stehen bleiben, jene Erkenntnisfähigkeit, die wir in Sachen der Wahrheit sensus communis, in Sachen des Guten Gewissen und in Bezug auf das Schöne Geschmack nennen. Diese sind aber nicht getrennte Grundkräfte unserer Seele, sondern nur Entwickelungsformen unserer inneren Gedankenkraft, die sich aber durch Gewohnheit so nahe an unser Ich gefaltet haben, daß wir versucht sind, sie für angeborene Gefühle zu halten. Für das menschliche Handeln sind sie nicht trotz, sondern eben vermöge dieser ihrer Dunkelheit die sicherste Grundlage, von der innersten Gewißheit und Überzeugung. Sie wirken instinktmäßig, gleich als ob sie Grundkräfte der Seele wären.

So darf sie aber der Philosoph in keinem Falle nehmen. Denn dieser hat eben die Aufgabe, die dunklen Begriffe, die in uns liegen, aufzuklären. Man darf vom philosophischen Standpunkte aus also weder vor den Gefühlen, als vor qualitates occultae, Halt machen (wie Kant und die Engländer), noch diese selbst gar hypostasieren (wie Riedel). Denn sie sind, wie Herder gezeigt hat, nicht unauflöslich, sondern auch Urteile, nur daß sie gewohnheitsmäßig gebildet und darum dunkel sind. Auf der anderen Seite aber darf man auch nicht das Verhältnis von Gefühl und logischer Erkenntnis derart verwirren, daß man entweder (wie die Verstandesaufklärung) jenes durch diese zu erleuchten und zu „verbessern" trachtet, oder (wie Hamann und die Gefühlsphilosophen) sich gegen diese Forderung mit der Begründung wehrt, daß die logische Erkenntnis der Gefühle diese nicht verbessere, sondern zerstöre. Denn ein anderes ist das natürliche Gefühl des Schönen, Guten ꝛc., und ein anderes die begriffliche Zergliederung desselben, die Wissenschaft des Guten ꝛc. Jenes kann ohne diese bestehen; diese aber setzt jenes voraus, ohne indessen genötigt zu sein, die Eigentümlichkeit desselben festzuhalten. Die natürliche Empfindung z. B. des Schönen (und das gilt auch von den übrigen) ist zwar verworren, aber um so lebhafter; sie ist gewohnheitsmäßig und bei Leuten von Genie und Geschmack zur Fertigkeit geworden. In Ausübung dieser Fertigkeit ist sich weder der Dichter noch ein anderes Genie der Regeln, der Teilbegriffe des Schönen und mühsamer Überlegung bewußt: ihre verworrene Empfindung ist Natur, ist Evidenz in Sachen des Schönen und gesetzgebend für die Kunst. — Ganz anders aber ist es mit der Ästhetik, der Wissenschaft des Schönen. „Eben das Gewohnheitsmäßige, was beim natürlich empfindenden Menschen

schöne Natur war, löst sie auf; sie reißt Teile von Teilen, abstrahiert Teile vom Ganzen; die schöne Verwirrung der Empfindung sucht sie in helle Ideen aufzuklären und zerstört so das schöne Ganze; kurz sie sucht nicht Schönheit, sondern Wahrheit, von der die Schönheit nur ein Phänomenon ist."*) Mit anderen Worten: Wenn man im strengen Geiste der Leibniz'schen Philosophie die Sphäre des dunklen Gefühls und der abstrakten, logischen Erkenntnis deutlich unterscheidet, gleichzeitig aber ihre gemeinsame psychologische Quelle aufweist, so widersprechen sich beide nicht, sondern fordern und ergänzen sich gegenseitig.**)

*) ibid. S. 33 ff.

**) Man erkennt von hier aus leicht, wie Herder, der sich so über den Gegensatz von Verstandesaufklärung und Gefühlsphilosophie erhoben hat, auch auf dem Gebiete seiner litterarischen Kritik sich zugleich mit Hamann auf der einen und Mendelssohn und Nicolai auf der anderen Seite berühren und ihr Genosse werden konnte.

Sechstes Kapitel.

Zeitliche (historische) Entwickelung der menschlichen (bewußten) Seele. — Ursprung der Sprache.

Im vierten kritischen Wäldchen hatte Herder die verschiedenen Entwickelungsstufen der menschlichen Seele dargelegt, anhebend von der dunklen Vorstellung des Universums, die uns schon vermöge unserer pflanzlichen Natur beiwohnt, und aufsteigend zu dem vom Bewußtsein erleuchteten, specifisch menschlichen Seelenleben. Dieses bildete den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung: sein Anfangspunkt, seine Entwickelung und mit diesen die Ausgleichung der scheinbaren Gegensätze von Gefühl und logischer Erkenntnis. Beide, wie wir sahen, liegen innerhalb der Sphäre der menschlichen, d. h. der bewußten Seele, beide gehen in ihrem Ursprunge auf Urteile zurück, nur daß dieselben dort in den Schattenkreis, hier in den Erleuchtungskreis der Seele gerückt sind. Das waren die Grundzüge der rein psychologischen Darlegungen Herder's gewesen.

I. Bestimmung der neuen Aufgabe.

Nun war der Begriff der Entwickelung, auf den sich die psychologischen Argumente Herder's im 4. kritischen Wäldchen stützten, dort blos metaphysisch gefaßt worden, d. h. so, daß die verschiedenen Glieder der dynamischen Stufenfolge nicht zeitlich aufeinander folgen, sondern eine koexistierende Stufenordnung bilden, die nur von uns nacheinander in ihren einzelnen Gliedern gedacht werden muß. Die Entwickelung der menschlichen Seele geht aber auch innerhalb der Zeit vor sich, und zwar sowohl beim einzelnen Menschen, wie bei Völkern und der gesamten Menschheit. Jene metaphysisch-psychologischen Entwickelungsstufen kann ich nur philosophisch, diese zeitlichen (historischen) Entwickelungsstufen nur empirisch erkennen, denn, was in der Zeit erscheint, muß ich irgendwie sinnlich wahrnehmen.

Nun kann ich das menschliche Seelenleben selbst in seiner zeitlichen Entwickelung niemals sinnlich wahrnehmen, wohl aber das natürliche Produkt desselben, in welchem es sinnlich sichtbar zu Tage tritt: das ist die Sprache. Um also zu zeigen, daß und wie eine zeitliche Entwickelung des menschlichen Seelenlebens möglich ist, und welches ihre Prinzipien seien, muß ich das Wesen und den Ursprung der Sprache philosophisch ergründen und nachweisen, daß sie ein natürliches und notwendiges Produkt der menschlichen, d. h. von Bewußtsein erfüllten Seele ist, daß sie nur aus dieser notwendig entspringt und anderseits diese nur in jener notwendig sinnlich erscheint. Die Lösung dieser Aufgabe unternimmt Herder in der Preisschrift des Jahres 1770: „Über den Ursprung der Sprache", welche zu seinen bedeutendsten und fruchtbarsten wissenschaftlichen Leistungen gehört.*)

II. Widerstreitende Ansichten.

Auch in der Erklärung des Ursprunges der Sprache trifft Herder genau den Charakter seines philosophischen Standpunktes, der den Gegensatz von Verstandesaufklärung und Gefühlsphilosophie im Geiste der Leibniz'schen Weltanschauung zu überwinden sucht, bald mehr bald weniger selbständig seine Gedanken an sie anschließend.

Den Rationalisten zunächst war die Sprache nur ein Werkzeug zur Mitteilung der Gedanken, daher toto genere von diesen unterschieden. Ihr Ursprung ließ sich also einfach auf eine Konvention der Menschen zurückführen, die, zu irgend einem Zeitpunkte, getrieben von dem Bedürfnisse, ihre Gedanken gegenseitig auszutauschen, sich Sprache „erfunden" hätten. Dem gegenüber stand die Hypothese von Süßmilch, der auch Hamann beipflichtete, daß die Sprache, da sie eine so wunderbare Gesetzmäßigkeit zeige, nicht ein Werk der Menschen, sondern von Gott diesen mitgeteilt sei und erst hiernach sich natürlich weiterentwickelt habe. Die Rationalisten erklärten also den Ursprung der Sprache natürlich, machten aber ihre Entwickelung unbegreiflich, und der Gefühlsphilosoph ermöglichte zwar ihre Entwickelung, hob aber ihren natürlichen Ursprung auf. Beide setzten außerdem schon notwendig bei ihrer Erklärung die Sprache als etwas Gegebenes voraus. Um also beide Anschauungen in einer höheren Einheit zu verschmelzen, mußte Herder mit den Verstandesaufklärern keinen übernatürlichen, sondern einen natürlichen Ursprung annehmen und doch

*) Herder's sämtliche Werke ed. Dünzer. XXI, S. 17 ff.

damit die Möglichkeit einer Entwickelung nach ihren eigenen Gesetzen zu vereinigen suchen. Das war aber nur möglich, wenn er die Sprache nicht auf eine willkürliche Konvention gründete, sondern sie aus dem Wesen des Menschen selbst herleitete.

Darnach kann der Ursprung der Sprache aber doppelter Art sein: entweder leitet man sie ab aus dem tierischen Charakter des Menschen oder aus seiner specifisch menschlichen Eigenart. Jenes hatten Rousseau und die französischen Sensualisten gethan, welche behaupteten, daß die Sprache ein natürliches Produkt unserer empfindenden Maschine, ihr Ursprung also tierisch sei. Diese Hypothese aber erklärt offenbar zu wenig. Denn der Mensch hat zwar, sofern er Tier ist, auch die tierische Sprache mit ihm gemeinsam, die Sprache der Empfindung, die sich durch Geschrei und wilde, unartikulierte Laute äußert. Allein diese Naturtöne können nicht die Wurzeln der menschlichen Sprache, der künstlichen Sprache der Gesellschaft sein, durch welche der Mensch vom Tiere gerade durchaus unterschieden ist.*)

III. Herder's Erklärung der Sprache.

Den Ursprung der Sprache wird man also, im Gegensatze zu Rousseau, an dem Punkte zu suchen haben, wo sich der specifische Charakter der Menschheit entscheidend von dem der Tiere abhebt. Dieser Punkt aber war bereits im vierten kritischen Wäldchen entdeckt worden. Es ist jene ganze Disposition der Seelenkräfte des Menschen, die wir Vernunft, Besonnenheit, Reflexion nennen, welche das unterscheidende Kennzeichen der menschlichen gegenüber der tierischen Natur bildet, vermöge deren jeder Mensch, auch schon als Kind, im unentwickelten Zustande, nicht mehr eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur ist, sondern sich in bewußter Selbstthätigkeit auf einen Zweck richtet. Die Besonnenheit oder Reflexion nun, welche aus dem Chaos von Empfindungen zuerst ein Urteil herstellte und damit das bewußtlose vom bewußten Seelenleben schied, ist auch die notwendige Bedingung zur Entstehung der menschlichen Sprache.

Denn Reflexion beweist der Mensch eben dadurch, daß er in dem Ocean von Empfindungen, der ihn durchströmt, eine Welle gleichsam absondert, auf ihr verweilt und bei sich anerkennt. Dieser erste Aktus der Anerkennung giebt ihm das erste Urteil der Seele. Wodurch aber

*) Vgl. I. Teil, I. Abschnitt a. a. O. S. 21—39.

entstand dasselbe? Durch ein Merkmal, das er sich absonderte, indem er etwas bei sich anerkannte, und das als Merkmal der Besinnung deutlich in ihm blieb. Dieses erste Merkmal nun, das zugleich das erste Urteil darstellt, war Wort der Seele, und damit ist die menschliche Sprache da. Diese ist also schließlich nur eine Sammlung von Worten, welche wieder nichts anderes sind als Merkmale, gefaßte Zeichen, bei denen sich die Seele einer Vorstellung deutlich besann.

Die Sprache selbst ist also dem Menschen so natürlich als sein innerstes Wesen selbst. Darauf weist auch schon die Einrichtung unserer Sinnesorgane hin, welche, wie Herder des Näheren nachzuweisen versucht, derart ist, daß sie notwendig zur Entstehung der Sprache mitwirken mußten.

Die Sprache ist dem Menschen aber nicht blos natürlich, sondern das unterscheidende Kennzeichen seines Wesens. Sobald der Mensch wahrhaft Mensch ist, so ist er auch Geschöpf der Sprache. Nun ist er aber niemals der ganze Mensch, sondern immer im Fortgange, in Entwickelung und Vervollkommnung begriffen und zwar durch Besonnenheit. Wenn also mit der ersten Äußerung von dieser, wie wir sehen, die Sprache notwendig entstand, so werden auch alle weiteren Zustände der Besonnenheit in ihm sprachmäßig: seine Kette von Empfindungen und Gedanken wird so eine Kette von Worten.

Und wie mit den einzelnen Menschen so verhält es sich auch mit den geistigen Entwickelungszuständen ganzer Völker, ja endlich der Menschheit überhaupt. Die Trennung der Individuen nach Klima, Sitte, Lebensweise u. s. w. machte die Bildung von Nationalsprachen notwendig. Sie alle weisen aber doch auf einen gemeinsamen Ursprung zurück, auf eine gemeinsame Menschensprache. Durch sie wird eine Kette der Bildung um das ganze Geschlecht geschlungen, vermöge deren keine Handlung und kein Gedanke des Individuums untergeht, sondern alle, wenn auch oft unmerklich, dem Fortschritte der ganzen Gattung dienen. So entdeckt hier Herder in der Sprache für die Menschheit jenes geheime ideale Band, welches, nach der sinnvollen Annahme von Leibniz, alle Monaden innig verknüpft, und das in tausendfachen, für die menschliche Erkenntnis unentwirrbaren Fäden selbst die entferntesten Glieder des Universums aneinanderreiht.*)

*) Vgl. I. Teil II. u. III. Abschnitt u. II. Teil a. a. O. S. 39—121.

III. Teil.

(Höhepunkt von Herder's Philosophie.)

Herder unter dem Einfluß von Leibniz und Spinoza.

Siebentes Kapitel.

Übergangsperiode. Herder und Spinoza.

Die bisher betrachteten Untersuchungen Herder's hatten, wie wir sahen, nur das dem Menschen eigentümliche Seelenleben ins Auge gefaßt. Im Geiste der Leibniz'schen Philosophie hatte er, gleichweit von der logischen Verstandesaufklärung wie von der Gefühlsphilosophie entfernt, die Prinzipien für die psychologische wie die historische Entwickelung desselben dargelegt.

I. Anwendung der psychologisch-historischen Grundsätze. Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit.

Eben jene Prinzipien aber, die er dort philosophisch entwickelt hatte, wandte Herder überall da an, wo er es mit den wirklichen, empirischen Erscheinungsformen des menschlichen Geistes, wo er es mit den mannigfaltigen Bildungsstufen desselben, insbesondere in der Poesie und Religion, zu thun hatte. In virtuoser Weise verstand er es dabei, die mannigfaltigsten Produkte, Erscheinungsformen und Zustände des menschlichen Geistes, sei es eines Einzelnen oder ganzer Völker und Zeiten sich anzuempfinden und doch sich zugleich vom historischen Stundpunkte aus über sie zu erheben. Mit divinatorischem Tiefblick wußte er namentlich aus den Denkmalen der Vorzeit den Geist der Völker, der in ihnen sich spiegelte, zu erfassen und neu zu beleben, um ihm dann, sich durch Reflexion über ihn erhebend, seinen Standpunkt innerhalb der Bildungsgeschichte der Menschheit anzuweisen.

Als den typischen Ausdruck dieser Betrachtungsweise kann man den Aufsatz des Jahres 1774: „Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit" betrachten, der die Bildungszustände, welche im fortschreitenden Entwickelungsgange der Menschheit wirksam hervorgetreten sind, zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verknüpfen sucht.*) Der Leibniz'sche Begriff der stufenförmigen Entwickelung liegt auch hier zu Grunde und wird auf die Menschheit im Ganzen angewandt. Im übrigen aber unterscheidet sich diese Schrift nicht blos durch ihren geringeren Umfang, sondern auch dem gesamten Inhalte nach, in den wesentlichsten Punkten von den späteren „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Denn dort wird die Menschheit nicht, wie hier, im Großen, im Zusammenhange mit der Natur und dem Universum, sondern blos nach ihrer specifisch menschlichen Entwickelung, in dem Zusammenhang ihrer mannigfachen Bildungsstufen, betrachtet. Nicht eigentlich Geschichte der Menschheit, sondern Geschichte der Bildung der Menschheit, wie schon der Titel andeutet, ist der Gegenstand der Untersuchung, und man könnte unseren geschichtsphilosophischen Aufsatz im Gegensatze zu den „Ideen" vielleicht eher als eine entwickelungsgeschichtliche Völkerpsychologie bezeichnen.**)

Vor allem aber unterscheidet sich unsere Schrift von den „Ideen" durch den ganzen Geist, der in ihr zu Tage tritt und der ihren Charakter durchweg bestimmt. Nicht sowohl eine Philosophie ist sie und will sie sein (darum auch nur ironisch „Auch eine Philosophie" betitelt), sondern der Ausdruck leidenschaftlichster Empfindung gegen seine Zeit überhaupt, von der Herder sich hier nicht im Tone des objektiven philosophischen Räsonnements, sondern der ungestümsten Deklamation abwendet.***) Die Schrift gehört bereits jener Periode von Herders innerer Entwickelungsgeschichte an, welche den Übergang bildet von der ausschließlichen Betrachtung des menschlichen Seelenlebens zur Naturbetrachtung und deren

---

*) Herder's sämtl. Werke (Dünzer) XXI, 133 ff. Vgl. Haym I, 538 ff.

**) s. unten S. 64 ff.

***) Vgl. Herder's sämtl. Werke (Dünzer) XXI, 143 u. 144: „Unser Jahrhundert hat sich den Namen Philosophie mit Scheidewasser tief in die Stirn gezeichnet, das tief in den Kopf seine Kraft zu äußern scheint. Ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt alle Philosophien der Geschichte und Geschichten der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblick, obwohl Unwillens und Ekels, erwidern müssen, ohne daß ich mich um die Folgen des Einen und des Andern zu bekümmern nötig finde."

Krisis durch das Eintreten des Spinozismus in seinen Bildungsgang entschieden wird.

II. Herder's Mysticismus.*)

Wenn die ausschließliche Richtung auf das Seelische im Menschen und auf alles speciell Menschliche im Seelenleben Herder's bisher betrachtete Untersuchungen charakterisiert, so mußte sich dieselbe notwendig in einer zwiefachen Weise äußern: objektiv in dem Anempfinden und der Hingabe an die eigentümlichen geistigen Zustände und Lebensäußerungen der verschiedensten Personen, Zeiten und Völker, subjektiv aber in der Versenkung in sein eigenes Innere. Je mehr aber das geschah, desto mehr wurde der Geist objektiver Forschung getrübt und in Schwärmerei verkehrt. Für die Welt von Empfindungen und Gedanken, die in seinem Inneren lebte, fand er bald keinen sympathetischen Anklang mehr bei den übrigen Menschen: er stößt darum die kalte Zeit zurück, um noch mehr in sich selbst zurückzugehen. Er lebt nur in den ältesten, seinen Empfindungen gleichgestimmten Perioden der menschlichen Entwickelung, für die er dabei notwendig den Maßstab der relativen historischen Schätzung verliert, und außerdem pflegt er nur noch vertrauten Umgang mit der Natur, nicht mit der, welche uns objektiv sich darstellt, sondern mit der poetisch angeschauten, welche von seinen wechselnden Empfindungen beseelt wird.**) Diese Entwickelung, welche während der Einsamkeit der Seereise des Jahres 1769 anhebt, dann zeitweise zurückgedrängt erscheint, erreicht in

---

*) Vergl. Haym I, 491. Mir scheint, daß Haym hier wie auch sonst vielfach auf das persönliche Moment einen viel zu großen Wert in der Beurteilung von Herder's Entwickelungsgang gelegt hat.

**) In charakteristischer Weise tritt diese Art der Naturbetrachtung besonders in der bedeutendsten Schrift der Bückeburger Periode, der „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" hervor. „Je mehr der Mensch", heißt es dort z. B. „in freier Natur lebt, desto tiefer fühlt er alles Lebende in sich hinein, desto mehr spricht er mit Tieren." „Ein Mensch mit wenig Abstraktion und Gedankenschnelle hat desto mehr sinnliche Aufmerksamkeit und Mitgefühl alles dessen, was lebet." — „Ein Mensch in Leidenschaft, ein Dichter, ein Verliebter, hört er nicht Wände rufen und Steine schreien, Stimmen ihn locken, Blumen ihn ziehen? „es war mir", spricht er, „es war mir", seine Seele ist in allem, was ihn umgiebt. — Das sind kleine Augenblicke, wo das innerste Buch sich aufthut, und so war der ursprünglich lebendige Mensch mit allem: seine Seele in allem, was ihn umgab, und aus allem sprach seine Seele wieder." (S. W. S. VII, 80 und 81.) Vgl. ferner Vorrede desselben Bandes S. XXVII und XXVIII.

der Einsamkeit des Bückeburger Aufenthalts ihren Höhepunkt, besonders in den Jahren von 1772—76. Es ist das jene Periode, in der Herder als der gleichgestimmte Genosse dem Chorus der Stürmer und Dränger in unserer Litteratur sich anschließt, ja ihr eigentlicher Führer wird. Indessen nur für kurze Zeit, und auch da in weit geringerem Maße als jene, war Herder von dieser Zeitströmung ergriffen worden. Während viele dauernd an dieser Schwärmerei krankten, wurde sie für ihn so gut wie für Goethe und Schiller nur das Purgatorium vor dem Eintritt in eine neue und geläuterte Lebens- und Weltanschauung.

Am entschiedensten nun trat bei Herder der Charakter jener Sturm- und Drangzeit in seinen religiösen Anschauungen hervor. Während er mit dem prometheischen Treiben des jungen Dichtergeschlechts, das Goethe anführte, keineswegs in allen Stücken einverstanden war, so wurde er auf religiösem Gebiete eine Zeit lang ganz zum gläubigen Mystiker: er identifizierte sich mit der Offenbarungsgläubigkeit eines Hamann und mit dem Prophetismus eines Lavater, ja selbst mit der beschränkten Frömmigkeit eines Jung Stilling und Claudius. Er betont nicht nur, wie früher schon, dem Rationalismus gegenüber die Innerlichkeit des Glaubens: er fühlt auch das Bedürfnis, Gott ganz in sich zu empfinden und zu erleben und dann wieder in unmittelbarer Anschauung sich ganz in ihn zu versenken. Er vertieft sich mit frommer Hingebung in die Urkunden des ältesten Christentums und rechtfertigt von seinem mystischen Standpunkte aus selbst ihre härtesten Voraussetzungen.*)

III. Berührung mit dem Spinozismus. — Einwirkung desselben auf Herder.

Jeder Mysticismus, der im Gefühl unmittelbar mit Gott eins zu sein strebt, tendiert, nach der Seite der philosophischen Erkenntnis hin, fast notwendig zum Pantheismus: denn nur wenn Gott in allem lebt und ist, kann er auch vom einzelnen Menschen unmittelbar empfunden werden. Aus diesem Grunde tritt auch bei Herder zugleich mit der Mystik der Pantheismus auf, und eben hier ist der Punkt, wo er sich mit dem des Spinoza berührt, dessen Philosophie er jetzt erst näher kennen lernt und fortan zum Gegenstand eines eifrigen Studiums macht. Der Pantheismus Spinoza's übte auf ihn eine um so größere Anziehungs-

*) Vgl. Haym I, 627 ff.

kraft aus, als der höchste Begriff desselben, der amor dei intellectualis, für den, der das ganze System nur von einer Seite erblickte, als der Ausdruck einer mystisch=religiösen Stimmung ganz wohl gelten durfte, und auch für Herder thatsächlich galt. Er wundert sich darum, bei Spinoza religiöse Schwärmerei und kälteste Metaphysik vereinigt zu finden: er fand sie nur darum bei ihm vereinigt, weil er sich zunächst von seiten der religiösen Empfindung mit ihm berührte. — Schon aus diesem Umstande ergiebt sich ein vorläufiger Ausblick auf das weitere Verhältnis Herder's zu Spinoza. Er mußte auch fernerhin neben dem pantheistischen den religiösen Charakter des Spinozismus festhalten, selbst dann, als sich sein Mysticismus zu einer freien religiösen Anschauung umgewandelt hatte.

A) Herder's Naturalismus. — Goethe.

Während aber so der Spinozismus durch Herder von vornherein zunächst im Sinne seiner religiösen Empfindungen gedeutet wurde, so wurde er ihm anderseits der mächtigste Hebel für seine Hinwendung zum Naturalismus. Denn je mehr der Gedanke der Alleinheit in der spinozistischen Fassung, welche eben die naturalistische im strengsten Sinne war, in Herder lebendig wurde, um so mehr gewann auch die „kälteste Metaphysik" die Oberhand über die religiöse Empfindsamkeit. Die erhabene Ruhe der kontemplativen Gemütsstimmung, mit der Spinoza sein ganzes Denken auf die Natur nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen richtete, mußte auch Herder mehr und mehr ergreifen und so die natürliche Reaktion befördern, mit welcher sein Blick sich jetzt, entgegen der vorhergehenden schwärmerischen Versenkung in sein eigenes Innere, auf die Außenwelt, auf die Natur richtete, welche den einzelnen Menschen mit dem beschränkten Kreise seiner Bedürfnisse und Empfindungen in ihrer unendlichen Fülle umgiebt. Fand er also vorher in den natürlichen Erscheinungen überall Analoga menschlicher Daseinsformen und Zustände, ja selbst solche der specifisch menschlichsten Art, nämlich seiner wechselnden poetischen Empfindungen und Gedanken, so mußte er jetzt umgekehrt diese, von dem Ganzen der Natur ausgehend, auf die allgemeinsten Grundformen und Gesetze alles natürlichen Daseins zurückbeziehen. Nicht mehr ex analogia sui wurde die Natur betrachtet, sondern nach ihren eigenen immanenten Gesetzen und unter ihnen auch das Wesen des Menschen begriffen.

Die mächtigste Förderung erfuhr dieser Umschwung zur naturalistischen Anschauungsweise durch die Einwirkung Goethe's, der ja ebenfalls

den Einfluß des Spinozismus zur nämlichen Zeit wie Herder erfahren und mit Hilfe desselben seine innere Umwandlung vollzogen hatte. Mit ihm wetteiferte derselbe in der empirischen Naturforschung, wie es die Resultate, welche er im ersten Teile seiner „Ideen zur Philosophie der Geschichte" niedergelegt hat, deutlich bezeugen.

So extrem nun die mystischen Anschauungen der Sturm= und Drang=zeit gewesen waren, ebenso extrem war zunächst auch bei Herder wie bei Goethe die naturalistische Reaktion dagegen, und der letztere hat in einem merkwürdigen Aufsatze des Jahres 1780, der die Überschrift „Die Natur" trägt, diesen extremen Naturalismus in einer Reihe von Paradoxieen in überaus charakteristischer Weise zum Ausdruck gebracht. „Auch das Unnatürlichste", heißt es da, „ist Natur; auch die plumpste Philisterei hat etwas von ihrem Genie. Wer sie nicht allenthalben sieht, sieht sie nirgendwo recht." — „Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eigenen, allumfassenden Sinn vorbehalten, den ihr niemand abmerken kann." „Natur!" heißt es am Anfange des Aufsatzes, „Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, unvermögend, aus ihr herauszutreten und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arm entfallen." *)

Auch nach der Seite der religiösen Empfindung hin äußerte dieser Naturalismus, bei Herder naturgemäß stärker als bei Goethe, seine Einwirkung. Die mystische Begeisterung, welche sich in Gott unmittelbar zu versenken trachtet, und die zur notwendigen Folge hat, daß die Betrachtung Gottes wie der Natur von denselben religiösen Affekten beherrscht und geleitet wird, wich bei jenem allmählich einer stillen Naturandacht, welche in der gefundenen oder geahnten Gesetzmäßigkeit der Natur, im Großen wie im Kleinen, das Wirken Gottes verehrt. **)

B) Herder's Monismus.

Neben den naturalistischen Zügen mußte der Spinozismus der neuen Anschauungsweise Herder's notwendig auch die Richtung zum reinen Monismus einpflanzen. Die Einheit der Weltanschauung, wie sie sich in dem Systeme Spinoza's in grandioser Weise darstellt, mußte auch Herder mehr und mehr ergreifen und so jedem Dualismus noch abgeneigter

*) Vgl. Goethe's sämtliche Werke ed. Goedecke XXXIII, 163 ff.

**) Vgl. Herder's „Gott"; s. unten S. 74 ff.

machen, als es vorher schon, dem Harmonismus seines Geistes entsprechend, bei ihm der Fall gewesen war. Dieser reine Monismus aber mußte um so mehr seiner ganzen Anschauungsweise gemäß sein, als in dem Lichte, in welchem er denselben bei Spinoza erblickte, für ihn Erkenntnis- und Religionssystem, und hier wiederum philosophische Einsicht und Empfindung, durchaus harmonierten.

C) Spinoza und Leibniz.

So bedeutend aber auch zunächst die Übereinstimmung Herder's mit Spinoza erscheint, so sehr ist er doch durch und durch Leibnizianer. So wenig wie Lessing war auch er vor allem seiner ganzen Geistesart nach geeignet, wie er selbst sich ausdrückt, ein „-ist" oder „-aner" zu sein, d. h. sich mit einem System in schulmäßiger Abhängigkeit seinem ganzen Umfange nach zu identifizieren. Sodann aber, wie hätte der Mann ein Spinozist sein können, der gerade dem Individuellen in allen Erscheinungen so hingebungsvoll nachspürte, der insbesondere für die Durchdringung aller Eigenart im geistigen Leben des Menschen, der Spinoza doch nur als vorübergehender Modus galt, mit den feinsten Organen ausgerüstet war? In der That sind es nur jene oben hervorgehobenen Züge des (religiös gefaßten) Pantheismus, des Naturalismus und des strengsten Monismus, welche ihn mit Spinoza verbinden. In diesen Punkten wird er notwendig sich von dem Leibniz'schen Systeme abwenden, oder vielmehr, wie wir sehen werden, es nach jener Richtung hin mit dem Spinozismus zu vereinigen suchen. Indessen geschieht das erst in den Spinozagesprächen, der letzten Schrift dieser Leibniz-Spinozistischen Periode. Sie bilden mit den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" den klassischen Ausdruck jener Blüteperiode der Herder'schen Philosophie wie des Herder'schen Geistes überhaupt, während die zunächst zu betrachtende Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" philosophisch den Anfangspunkt derselben bezeichnet und den mystischen Charakter der vorausgehenden Epoche darum noch in einzelnen Zügen verrät.

Achtes Kapitel.

Pneumatische Einheit des Menschen (Mikrokosmos): Einheit von Körper und Seele, Erkennen und Empfinden, Denken und Wollen. „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele."

Das specifisch menschliche, d. h. das vom Bewußtsein erleuchtete Seelenleben, welches durch die Besonnenheit (Reflexion) charakterisiert wird, war, wie wir sahen, der erste Gegenstand von Herder's Philosophie gewesen. Wenn nun die neue Periode, infolge der Einwirkung des Spinozismus, vorwiegend durch den Naturalismus charakterisiert wird, d. h. durch das Bestreben, aus Bedingungen, welche der Natur in ihrer Gesamtheit zu Grunde liegen, alles, also auch das specifisch Menschliche, zu begreifen; so wird es offenbar für Herder die nächste Aufgabe sein, das specifisch menschliche Seelenleben aus dem natürlichen abzuleiten und, seiner harmonistischen Richtung gemäß, beide zu einer Einheit zu verknüpfen, also auch die scheinbar größten Gegensätze auszugleichen. Einer dieser Gegensätze, derjenige welcher eigentlich das treibende Motiv von Herder's Philosophie, wie wir früher bereits sahen, ausmacht, wird in dem Titel derjenigen Schrift, welche jene Aufgabe zu lösen unternimmt, besonders hervorgehoben: es ist der in drei verschiedenen Redaktionen vorliegende, nach einer derselben im Jahre 1778 gedruckte Aufsatz: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume." *)

I. Standpunkt und Charakter der Schrift.

Wenn das specifisch menschliche Seelenleben aus dem natürlichen abgeleitet und mit diesem vereinigt werden soll, so ist offenbar die nächste Voraussetzung, daß in dem, was wir beim Menschen Natur nennen,

*) Herder's sämtliche Werke (Düntzer) XVII, 163 ff.

d. h. in seinem gesamten körperlichen Organismus, etwas der Seele Gleiches oder zum mindesten Analoges vorhanden ist, mit andren Worten, daß das, was wir Körper und was wir (menschliche) Seele nennen, nicht verschieden ist, sondern eine notwendige Einheit, nämlich der dynamischen Stufenfolge, bildet. Diese Einsicht liegt denn auch thatsächlich den Ideen Herder's zu Grunde. Dieselbe wird aber auf eine zweifache Weise begründet: einmal durch empirische Thatsachen und dann, wo diese nicht ausreichen, durch die metaphysische Voraussetzung von der Einheit der körperlichen und geistigen Welt überhaupt in Gott. Dieser Grundgedanke des Spinozistischen Pantheismus tritt ohne nähere Begründung, überdies in einer, die vorangegangene Periode des Mysticismus noch verratenden Fassung, hervor, und das macht die offenbare Schwäche von Herder's philosophischem Standpunkte aus. Er redet von der in der ganzen Natur allgegenwärtig sich offenbarenden Gottheit, von dem großen Sensorium der Schöpfung, in dem alle Wesen einander gleichförmig d. h. analogisch wirken, ohne diesen Behauptungen etwas Näheres hinzuzufügen, das sie zu begründen vermöchte.

Das ist erst in den nächsten Schriften geschehen. In der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden ꝛc.“ stellt Herder, um einen Ausdruck von Leibniz hier zu gebrauchen, die Einheit der natürlichen und geistigen Welt und die Einheit beider in Gott nur dunkel vor, während er sie später klar vorstellt und, die erstere in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte“, die letztere in den Spinozagesprächen, eingehend entwickelt.

So weit erstreckt sich denn auch nur der Einfluß des Spinozismus, daß der pantheistische Grundgedanke desselben die höchste Voraussetzung für die Ideen Herder's bildet: im übrigen schließen diese sich ganz an die tieferen Grundgedanken von Leibniz an, die sie im Wiederscheine des Herder'schen Geistes uns darstellen.

II. Einheit von Körper und Seele.

Nicht in systematischer und streng logischer, wohl aber in geistreich reflektierender und poetisch belebter Darstellung ist unsre Schrift eigentlich eine Erneuerung der Leibniz'schen Pneumatologie, nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach, nur daß sie nicht im metaphysischen Sinne, universell, sondern in besonderer Beziehung auf den Menschen, anthropologisch behandelt und mit Rücksicht auf gewisse Einzelfragen erweitert wird.

Vor allem das Verhältnis von Körper und Seele faßt Herder ganz in dem echten Geiste der Leibniz'schen Pneumatologie. Daß dies die Kleinigkeit nicht war, die es scheinen möchte, zeigt die historische Thatsache, daß, außer Lessing, vor und neben ihm niemand diesen Geist begriffen hat.*) Das Vulgus der Leibnizianer, die Weberzünfte, wie Herder sie verächtlich nannte, die aus des Meisters Einfällen dicke Bände spannen, hatten das Verhältnis von Seele und Körper auch beim Menschen niemals anders als im Lichte der prästabilierten Harmonie erblickt. Diese exoterische Formel war von Leibniz zunächst nur angewandt worden, um seinem an occasionalistische Vorstellungen gewöhnten Zeitalter die untrennbare Vereinigung von Seele und Körper in der einzelnen Monade begreiflich zu machen. Hier also konnte man sich wenigstens mit dem Buchstaben des Systems, obgleich nicht mit dem Geiste desselben, rechtfertigen, denn die natürliche Herleitung des Prinzips der Monade konnte eine theologische Begründung weder erfordern noch dulden. Indessen muß man noch von der Einzelmonade die Monadenkomplexe unterscheiden, die uns, wie beim Menschen, als organische Körper erscheinen. Hier wird unter der Seele die Centralmonade verstanden, welche eine Reihe von niedrigeren, zu ihr in nächster Verwandtschaft stehenden Monaden deutlich vorstellt und darum dieselben als ihr angeborenes Reich beherrscht und sie zu einem einmütigen Zwecke verbindet. Offenbar ist es auch hier ungereimt, das, was auf natürlichem Wege erklärt werden kann, durch eine theologische Hilfskonstruktion, durch die prästabilierte Harmonie zu erklären: diese steht hier in direktem Widerspruch mit der Monadologie und läßt sich selbst als exoterische Formel nur schwer damit vereinigen.**)

Diese Einsicht hat auch Herder und er vor allen gehabt: er appelliert darum wiederholt von dem schlecht verstandenen Leibniz an den besser zu verstehenden, von dem Buchstaben an den Geist seines Systems. „Niemand hat's besser gewußt und angenommen als Leibniz, daß der Körper als solcher nur ein Phänomenon von Substanzen sei, die in der Vermischung und Verwirrung eine Substanz scheinen, wie's die Milchstraße, Nebelsterne, Regenbogen und unzählige Phänomene der Natur sind. Selbst die scheinbare Bewegung erklärte er für ein Phänomenon innerer Kräfte; und auf diese sollte die Seele nicht wirken können? sie, die selbst eine so innige Kraft ist? Ihr sollte nicht ein Aggregat von dunkel

*) Vgl. Kuno Fischer: Gesch. d. neueren Philosophie Bd. II (1. Aufl.), Vorrede S. XI ff.

**) Kuno Fischer, a. a. O. S. 258 ff.

empfindenden Kräften untergeordnet sein können, die alle gleichartig auf sich wirken, und über die sie herrschet, deren dunkle Probleme sie mit Intuition anschauet und im Resultat davon ihr eigen Wesen, immer heller, erblicket?" „Das System der Harmonie ist wahr, aber unvollständig: es erklärt nicht, was es erklären soll. Nicht der Philosoph, der sich seines Systems bewußt war, nahm dazu die Zuflucht, sondern der witzige Kopf, der bei dem Phänomenon stehen blieb und im Drange der Not das Gleichnis von den zwo Uhren zu Hilfe rief, das hier gar nicht passet. Weder Seele noch Körper ist eine solche für sich gehende mechanische Uhr. Die Seele hat bei ihrer göttlichen Natur, da sie eingeschränkt ist, Sinne nötig, die ihr das Weltall ihrer göttlichen Natur gemäß vorspiegeln. Der Körper ist in Absicht der Seele kein Körper: ist ihr Reich: ein Aggregat vieler dunkel vorstellender Kräfte, aus denen sie ihr Bild, den deutlichen Gedanken, sammelt. Sie sind also wirklich von einander abhängig und für einander zusammengeordnet. Den Grund des Aggregats vom Körper finde ich nicht anders als in der Seele und im Körper den Grund, warum die Seele aus solchen und diesen Formeln sich das reine Weltall, das in ihr liegt, wecket. Kurz, der Körper ist Symbol, Phänomenon der Seele in Beziehung aufs Universum."*) So faßt Herder im ursprünglichen Sinne der Monadenlehre das Verhältnis von Seele und Körper im Menschen als das der untrennbaren Einheit. Was wir Körper nennen, ist nur ein Analogon geistiger Kräfte, über die die Seele herrschet: also ist nichts im menschlichen Organismus unbeseelt, alle Lebensäußerungen desselben sind vielmehr derselben einartigen geistigen Natur, nur in verschiedenen Formen und Stufen der Entwickelung.

III. Physiologische und psychologische Entwickelung der menschlichen Seele.

Wenn nun also Seele und Körper ihrer Natur nach identisch und nur dem Grade und der Funktion nach verschieden, wenn sie einer geistigen Natur sind, der Mensch also eine geistige oder besser, um die graduellen Differenzen mit zu bezeichnen, eine pneumatische Einheit bildet: so kann offenbar das Seelenleben des Menschen nur aus der Gesamtheit seiner pneumatischen Lebensäußerungen begriffen werden. Man darf also die Erscheinungsformen der im engeren Sinne menschlichen Seele nicht isoliert betrachten, sondern nur im Zusammenhang mit den Gesetzen desjenigen

*) Erste handschriftliche Redaktion der Preisschrift. Vgl. Haym I, 667.

geistigen Lebens, welches den uns als Körper erscheinenden Teil des Menschen durchdringt. Um also das höhere Seelenleben des Menschen zu begreifen, müssen wir auch das niedere kennen lernen, d. h. alle Lebensäußerungen seiner tierischen, pflanzlichen und blos körperlichen Natur; und so begreift sich die Forderung, welche Herder erhebt, daß man nicht alles blos aus der Vorstellungskraft der Monade herauswinden dürfe, daß vielmehr die Psychologie in Verbindung treten müsse mit einer genauen Physiologie, die jener als Grundlage zu dienen habe.

Nach diesen Gesichtspunkten entwickelt nun Herder das Seelenleben des Menschen in seinem kontinuierlichen Fortschreiten von dem dunkelsten Anfang, welcher mit dem Mechanismus des Körpers fast als identisch, bis zur Stufe des klarsten Gedankens, der fast als diametraler Gegensatz desselben erscheint.

Die dunkelste Lebensäußerung des menschlichen Organismus nun, die wir noch zu erkennen vermögen, diejenige, welche der blos mechanischen Bewegung des Körpers am nächsten steht, ist der Reiz, „das erste glimmende Fünklein zur Empfindung, zu dem sich die Materie durch viele Gänge und Stufen des Mechanismus und der Organisation hinaufgeläutert". Wir kennen diesen dunklen Anfangspunkt unseres Seelenlebens nur wenig: das einfache Gesetz der Reizesäußerung ist, daß Schmerz, Berührung eines Fremden zusammenzieht, Wohlsein und liebliche Wärme aber ausbreitet, woraus wir schließen müssen, daß ein geistiges Band die Dinge verknüpft, welches diese dem empfindenden Teile ähnlich, andre widrig macht. Im übrigen sind alle einzelnen Reize neue Erfahrungen und zwar der dunkelsten Art, die wir zwar auf Grund bestimmter Beobachtungen, wie sie namentlich aus Lebensbeschreibungen, Bemerkungen der Ärzte und Freunde, Weissagungen der Dichter ꝛc. am besten geschöpft werden, nach ihren äußeren Bedingungen einmal näher zu bestimmen und zu klassifizieren hoffen dürfen, die aber selbst nicht näher analysiert werden können. „Und trefflich, daß die tiefste Tiefe unserer Seele mit Nacht bedeckt ist; trefflich für den Menschen, der nicht imstande gewesen wäre, ein rauschendes Weltmeer dunkler Wogen so laut zu hören, ohne furchtsam und kleinmütig zu werden, und nicht minder gut für die dunklen Kräfte und Reize, die wirken, ohne daß sie wissen sollen und können, wozu."

Dieses Chaos dunkler Reize, welche von außen in uns bewirkt werden, empfängt nun die erste Ordnung und Läuterung vermittelst der Sinne. Auch hier müssen wir, um die Funktion derselben uns begreiflich machen zu können, ein Medium, ein geistiges Band annehmen, das den

Gegenstand dem Sinne, gemäß seiner Eigenart, gleichsam zubereitet. Es reißt so viel von den einzelnen Dingen ab, als unsere Pforte, der Sinn, empfangen kann; alles Übrige aber, ihren ganzen unendlichen Abgrund, läßt es ihnen. Ein solches Medium ist für das Auge das Licht, fürs Ohr der Schall. So verschieden nun auch der Beitrag der einzelnen Sinne zum Denken und Empfinden sein mag, so wird doch im inneren Menschen alles zu Einem in jener Tiefe des Zusammenflusses, die wir Einbildung nennen.

Diese Einbildung indessen umfaßt blos die verschiedenartigen Data unserer einzelnen Sinne, die für uns gleichsam erst das sinnliche Universum konstituieren, aber ohne diejenige Einheit und Leitung, welche unserer geistigen, d. h. der nur dem Menschen eigentümlichen, Natur gemäß ist. Diese Einheit giebt uns erst das Nervengebäude: es ist wiederum das Medium, welche die mannigfaltigen sinnlichen Data dem lebendigen Geiste, der in den Nerven lebt, also der im engeren Sinne so genannten Seele, zubereitet, d. h. in seine geistige Natur verwandelt. Erst so wird der sinnliche Eindruck zur Empfindung. Alle Empfindungen nun, die zu einer gewissen Helle steigen (der innere Zustand dabei ist nicht näher zu bezeichnen), werden Apperception, Gedanke. Die Seele erkennt jetzt, daß sie empfinde, sie ist sich dessen bewußt. In dem Gedanken schafft sie sich aus vielem ein lichtes Eins und bezieht dieses reflexiv auf sich zurück, begleitet es gleichsam beständig mit dem Gefühl des Selbstbewußtseins, der Selbstthätigkeit. Auch dieses Selbstbewußtsein hat sein Medium, das den Übergang von der Empfindung zum Gedanken gleichsam vermittelt: das ist die Sprache, die also Herder hier, entgegen seiner früheren Auffassung, nicht als natürliches Produkt des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern als dessen Hilfsmittel betrachtet, gleichsam als einen Stab zur Aufrichtung desselben.*)

IV. Einheit von Erkennen und Empfinden, Denken und Wollen.

Vermöge der Einsicht in die pneumatische Einheit des Menschen, wo alle Einzelerscheinungen aufs engste verbunden sind, begreifen wir nun auch das gegenseitige Verhältnis derjenigen geistigen Erscheinungen, welche im gewöhnlichen Verstande als ganz verschieden, ja als entgegengesetzt beurteilt werden.

*) Herder's sämtl. Werke (Düntzer) XVII, 165—189.

Als ein solcher Gegensatz erscheint für die meisten Menschen zunächst der von Erkennen und Empfinden, eben jener, der in dem umfassenden Verstande, wie er hier genommen wird, den von Gefühl und logischer Erkenntnis bereits in sich begreift. Denn dieser erstreckt sich blos auf das specifisch menschliche, d. h. bewußte, jener auf das gesamte menschliche Seelenleben bis zu seinen dunkelsten Anfangspunkten überhaupt. Dieser engere Gegensatz war bereits im 4. kritischen Wäldchen aufgelöst worden, jener weitere wird in unserer Schrift beseitigt.*)

Der Grund der Vereinigung beider ergiebt sich nach dem obigen bereits von selbst. All unser Denken hat seinen Ursprung im Empfinden, und zwar entspringt es sowohl aus dem individuellen Empfindungskreise, wie aus dem des Volkes und der Zeit, denen eine Person angehört. Die Denkart des einzelnen Menschen ist also ebenso die Blüte seiner individuellen Empfindungsweise, wie jene auch bei ganzen Völkern notwendig auf diese sich gründet. Beide können also weder theoretisch noch praktisch isoliert werden: trennen wir sie theoretisch, so müssen wir den Menschen als bloßes Wesen der Empfindung zum Tier oder als boßes Wesen der Erkenntnis zu einem höheren, körperlosen Geiste machen. In beiden Fällen ist der Begriff des Menschen aufgehoben. — Auch praktisch dürfen wir sie nicht trennen. Es darf also weder leere Spekulanten ohne Empfindung, noch Empfindler ohne Gedanken geben, die auf ihre Tugend und Genie pochen.**) Vielmehr, Erkanntes muß empfunden und gelebt werden, wenn es wirken soll, und anderseits müssen tiefe Empfindungen auch immer tiefe Erkenntnisse gewähren, die über jene herrschen, und sodann sind die stärksten Leidenschaften und Triebe, wohlgeordnet, nur das sinnliche Schema der starken Vernunft, die in ihnen wirkt.

Wie aber das Erkennen vom Empfinden, so ist von beiden wieder das Wollen abhängig, denn dieses ist nur das Erstreben (appétition bei Leibniz) dessen, was dort als Vorstellung (perception) erscheint. Es giebt also im Grunde keine Empfindung und keine Leidenschaft, die nicht durch das Erkennen zum Wollen werden könnte. „Es sind also Lügner oder Entnervte, die mit lauter reinen Grundsätzen prahlen und Neigungen verfluchen, aus denen allein wahre Grundsätze werden. Das heißt ohne Wind segeln und ohne Waffen kämpfen." Wollen und Erkennen sind also nur eine Energie derselben Seele. Da also beide sich gegenseitig

*) Vgl. oben S. 38 ff.

**) Vgl. den Aufsatz: „Philosophei und Schwärmerei zwei Schwestern". Herder's sämtl. Werke (Düntzer) XVII, 299—305.

bedingen, selbst aber wiederum bedingt sind von den Empfindungen, den Reizen 2c., die wieder ihre sufficiente Ursache haben: so ist es verkehrt, von Freiheit des Willens im gewöhnlichen Sinne zu sprechen; alsdann ist man ein Knecht des Mechanismus, dieser aber in die lichte Himmelsvernunft verkleidet und wähnt sich frei; ein Sklave in Ketten und träumt sich diese als Blumenkränze. Vielmehr ist's der erste Keim zur Freiheit zu fühlen, daß man nicht frei sei und an welchen Banden man hafte. Nur wahre und tiefe Erkenntnis kann wahre Freiheit gewähren, obgleich auch diese nur auf die Einsicht sich gründet, daß wir im großen Sensorium der Schöpfung wandeln, deren ewigen Gesetzen auch wir unterworfen sind, die in der Liebe Gottes, der höchsten Vernunft wie dem reinsten Wollen, sich vereinigen. „Wollen wir", fügt Herder hinzu, „dieses nicht dem heiligen Johannes, so mögen wir's dem ohne Zweifel noch göttlicheren Spinoza glauben, dessen Philosophie sich ganz um diese Achse bewegt."*)

*) ibid. S. 185—208.

Neuntes Kapitel.

Einheit der natürlichen und geistigen Welt (der Makrokosmos). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Wenn in der gewöhnlichen Betrachtungsweise ein Zwiespalt zu bestehen scheint zwischen dem, was beim einzelnen Menschen der Natur, und was in ihm der Menschheit im engeren Sinne angehört, so hatte die Schrift: „Vom Erkennen und Empfinden ꝛc." gezeigt, daß dieser Zwiespalt nicht besteht, vielmehr beide innig verbunden und von denselben Gesetzen geistiger Art beherrscht sind. Wenn jener Gegensatz sich am prägnantesten darstellte in dem der Empfindung, welche in ihren dunklen Anfängen der bewußtlosen Natur und der Materie am nächsten kommt, und der Erkenntnis, welche den menschlichen Geist in seiner höchsten Äußerung repräsentiert: so hatte auch hier Herder die natürliche Identität beider nachgewiesen, ohne die Verschiedenheit derselben aufzuheben. Er war so auch hier gleich weit entfernt von der logischen Verstandesaufklärung wie von der Gefühlsphilosophie, die beide jenem Gegensatze gegenüber einseitig Partei ergriffen hatten.

Sollte nun jene Einheit von Natur und Menschheit, des Natürlichen und Geistigen, wie sie beim Individuum sich zeigte, tiefer begründet werden, so konnte das wieder, dem Charakter der dogmatischen Betrachtungsweise entsprechend, nur durch das Aufsteigen zu einem höheren Grundprinzip geschehen, welches jene Einheit bereits unter sich befaßte. Man mußte also zeigen, daß der Grundsatz der Einheit von Natur und Menschheit nicht blos eine individuelle, sondern auch universelle Geltung habe, daß er das beherrschende Gesetz des Makrokosmos so gut wie des Mikrokosmos sei. Das ist nun die philosophische Aufgabe, deren Lösung Herder in seinem größten und umfassendsten Werke unternimmt, den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", deren Entstehung in die Jahre 1781—1791 fällt.

I. Standpunkt und Charakter der „Ideen".

Mit den „Ideen" erreicht Herder (auch die Spinozagespräche fallen ja zeitlich mit ihnen zusammen) den Höhepunkt seines philosophischen wie seines litterarischen Könnens überhaupt. Sie sind der reifste Ausdruck seiner naturalistischen Denkart, deren Genesis wir kennen gelernt haben, und die im schärfsten Kontrast zu der Denkart der Sturm- und Drangperiode steht. Nicht mehr ist, wie hier, der Mensch der Maßstab für alles, auch das Natürlichste, sondern umgekehrt die Natur der Maßstab für alles, auch das Menschlichste.

Einheit des Menschen mit der Natur ist also das Grundthema der Ideen. Der Mensch ist auch hier, wie überall, das vornehmliche und eigentliche Objekt für Herder; sein Ausgangspunkt aber bei der Betrachtung desselben die Natur. In beiden Fällen handelt es sich um den Makrokosmos, nicht um den Mikrokosmos, um den Menschen im Verein mit der Natur überhaupt, und um die Menschheit im Ganzen, nicht um das Individuum. Nun war die Menschheit im Ganzen bereits in dem Aufsatze des Jahres 1774: „Auch eine Philosophie &c." betrachtet worden, aber ohne daß Herder dabei von der Natur ausging. Anderseits hatte der Aufsatz: „Vom Erkennen und Empfinden &c." zwar den Menschen unter dem natürlichen Gesichtspunkt betrachtet, aber nur den einzelnen, nicht die Menschheit als Ganzes. Beide Schriften bilden also, wie man sieht, die notwendigen Vorstufen zu den „Ideen", welche den universalistischen Charakter der einen mit dem naturalistischen der anderen zu verknüpfen suchen.

In der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden &c." war bereits auf die Einheit der natürlichen und geistigen Welt hingewiesen und diese wiederum mit ihrer Einheit in Gott begründet worden. Auch in den „Ideen" tritt dieser, an den Pantheismus Spinoza's angelehnte Gedanke, meistens als Ausfluß religiöser Empfindung, an den verschiedensten Punkten hervor und trübt so die einheitliche Darstellung, indem die natürliche Begründung durch die übernatürliche entweder unnötigerweise ergänzt oder ganz ersetzt wird. Das ἓν καὶ πᾶν seines Spinozistischen Glaubensbekenntnisses wird eben hier noch dunkel vorgestellt, und erst in den Spinozagesprächen tritt es in den Erleuchtungskreis seines Geistes.

Im übrigen stehen aber auch die Ideen ganz auf dem Boden der Leibniz'schen Philosophie, und zwar nach ihrem wahren esoterischen Geiste. Der Begriff der kontinuierlichen Entwickelung, der diese vornehmlich charakterisiert, liegt auch den „Ideen" zu Grunde, nur daß ihn Herder

nicht blos im metaphysischen, sondern auch im historischen Sinne nimmt. Auch hier erhebt sich Herder gleich hoch über die logische Verstandesaufklärung wie über die Gefühlsphilosophie. Jene hatte, wie überall, so auch in dieser Rücksicht, das in der Leibniz'schen Philosophie eng Verbundene getrennt: sie hatte die natürliche von der geistigen (moralischen) Welt specifisch unterschieden und erstere nur nach dem Maßstabe der letzteren (durch den Begriff der Mittelzwecke) beurteilt. Sie hatte innerhalb der geistigen Welt selbst alle Erscheinungsformen des menschlichen Geistes und alle Stufen der menschlichen Entwickelung, auch die niedrigsten, welche der Natur am nächsten stehen, aus dem Standpunkte der höchsten Geistesentfaltung in der Erkenntnis betrachtet: so fehlte ihr jede Möglichkeit einer historischen Einsicht. — Auf der anderen Seite hatten die Gefühlsphilosophen, hatte Hamann im Vereine mit Rousseau (denen auch Herder sich ja einst für kurze Zeit angeschlossen hatte) im Individuum wie in der gesamten Menschheit nur das, was der Natur gleich oder nahe kommt, anerkannt und begriffen: sie konnten sich darum ebenfalls nicht zur wahrhaft historischen Einsicht erheben, denn sie begriffen nicht die höhere Entwickelung des Menschen, die ihnen eine verderbliche Abweichung vom Pfade der Natur erschien. Herder vereinigt beide Anschauungen zu einer höheren Einheit: er stellt der logischen Aufklärung die Identität, der Gefühlsphilosophie die große Differenz der natürlichen und geistigen Welt entgegen, indem er beide durch den Leibniz'schen Begriff der Entwickelung verknüpft. Auf diesem Wege erneuert Herder die echt historische Betrachtungsweise in dem umfassenden, universalistischen Geiste, wie sie der vom Wolfischen Rationalismus beherrschten Zeit gänzlich abhanden gekommen war, und die vor ihm nur Leibniz und Lessing geübt hatten. Während aber jener sie nur thatsächlich angewandt hatte, ohne ihre Prinzipien zu entwickeln und dieser ihre philosophische Begründung nur für einzelne Zweige der Universalgeschichte, insbesondere für die Geschichte der Religionen, versucht hatte, so begründete Herder zum erstenmale die Philosophie der Geschichte überhaupt, im Zusammenhange einer organischen Weltbetrachtung, noch ehe der Kriticismus und die Identitätsphilosophie Schelling's und Hegel's sich dieser Aufgabe bemächtigt hatten. In dieser Rücksicht ist das Herder'sche Werk, so sehr es auch später durch die nachfolgende Entwickelung der Philosophie überholt wurde, eine entscheidende Geistesthat gewesen, und man erkennt die weittragende Bedeutung desselben schon, wenn man bemerkt, daß die großen Historiker am Ende des vorigen Jahrhunderts, daß namentlich Johannes

v. Müller und Niebuhr auf die Ideen Herder's ihre Geschichtsbetrachtung gründeten. Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, diese praktische Einwirkung des Herder'schen Werkes auf seine Zeit näher zu untersuchen: wir haben hier nur die allgemeinsten philosophischen Prinzipien, auf welche es sich gründet, zu entwickeln und den inneren Zusammenhang derselben mit der Gedankenwelt Herder's in ihrer Gesamtheit darzulegen.

II. Philosophische Grundlage der „Ideen".

Einheit des Menschen und der Natur ist also der philosophische Grundgedanke von Herder's Ideen, und diese Einheit besteht näher in der Harmonie beider, die sich wiederum gründet auf das Prinzip der stufenförmigen und kontinuierlichen Entwickelung, welches alle Wesen umfaßt. Dieses Prinzip muß also zunächst in seiner universellen Geltung und Bedeutung für die Natur aufgezeigt werden, ehe es auf das Reich der menschlichen Organisationen seine besondere Anwendung finden kann.

Herder geht dabei nicht wie Leibniz von metaphysischen Prinzipien aus, sondern von Erfahrungsthatsachen, um nachher erst jene aus diesen zu folgern. Indessen ist diese Abweichung von seinem Vorbilde nur methodischer Natur: Herder ist dabei Empiriker nicht Empirist.*) Denn erst nachdem er im Geiste der Leibniz'schen Philosophie die Einzelerscheinungen betrachtet hat, folgert er aus ihnen wieder die allgemeinen Prinzipien, und diese gewinnen so den Anschein, als ob sie induktiv erschlossen wären. Mit diesen Prinzipien aber haben wir es hier allein zu thun.

A) Das Gesetz der stufenförmigen, kontinuierlichen Entwickelung als Universalprinzip.

Wenn wir die Welt im Großen betrachten, so sehen wir überall, von den niedrigsten Organisationen an, die Form derselben steigen und, in oft unmerklichen Übergängen, den Bau der einzelnen Geschöpfe feiner und künstlicher, ihre Kräfte und Triebe vielartiger werden. Die höchste Form nun aller für uns erkennbaren Erdorganisationen, die Spitze also

*) Er macht also darum die Erfahrung noch nicht zum alleinigen oder überwiegenden Prinzip der Erkenntnis, wenn er sie anwendet und überhaupt nicht vernachlässigt wissen will. Das gilt auch von Leibniz. Im echten Sinne der Leibniz'schen Philosophie verfährt Herder also auch hier, wenn er Erfahrung und Metaphysik, die namentlich von Wolf streng geschieden worden waren, wieder vereinigt. (cf. Kuno Fischer: Gesch. d. neueren Philosophie Bd. II, S. 524.)

der Schöpfung, scheint der Mensch zu sein, der darum in seiner Form die größte Mannigfaltigkeit zeigt, in seinem organischen Bau gleichsam ein Kompendium der Welt darstellt und die höchsten Kräfte und Triebe aller niederen Wesen in seiner Freiheit, Vernunftfähigkeit und Humanität vereinigt. Wollen wir nun nicht dieses sichtbar sich uns darstellende Stufenreich organisierter Formen für ein Spiel des Zufalls ansehen, so müssen wir notwendig auch ein Reich unsichtbarer Kräfte annehmen, das in demselben genauen, kontinuierlichen Zusammenhange steht, welchen wir in den äußeren Bildungen wahrnehmen. Denn, wenngleich es in der Natur auch keine Kraft ohne Organ giebt, so ist das Organ noch weniger denkbar ohne eine ihm immanente Kraft, welche jenem harmonisch wirkt und sich dasselbe gleichsam zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet hat.

Die Welt besteht also in einem Stufenreich unsichtbarer Kräfte, deren jede mit ihrem Organ übereinstimmt, ihm harmonisch wirkt. Der Zusammenhang nun aller dieser Kräfte ist weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschreitung. Das folgt schon aus dem Begriff der Kraft, in deren Wesen es liegt, daß sie wirkt und fortschreitend wirkt, denn nur durch die kontinuierlich fortschreitende Entfaltung ihrer Anlage ist sie überhaupt Kraft.

Nicht minder ergiebt sich bereits unmittelbar aus diesem Begriff der der Unsterblichkeit im metaphysischen Sinne, d. h. die Fortdauer jeder wirkenden Kraft überhaupt. Denn von dem Untergange einer solchen haben wir nirgends ein Beispiel noch auch irgend welchen Begriff, da es offenbar ein Widerspruch ist, von einem wirkenden Etwas zu sagen, daß es zu irgend einer Zeit nicht sei oder sich in ein Nichts verkehre. Wenn also auch die Form, der äußere Zustand, in dem eine Kraft sich darstellt, sich gänzlich umwandeln kann und muß, so bleibt diese selbst doch konstant und muß ewig dauern.*)

B) Die stufenförmige Entwickelung der Menschheit.

Wenn nun alle Wesen sich beherrscht zeigen von dem Gesetze der stufenförmig fortschreitenden Entwickelung der in ihnen wirkenden Kräfte, so muß dieses Gesetz auch von dem Menschen gelten, der ja nur, wie wir sahen, die höchste sichtbare Stufe in dem aufsteigenden Stufenreich aller Organisationen bildet. Nur wird hier eben dieses Gesetz eine besondere Form annehmen: es wird verschieden sein von demjenigen, welches

*) S. W. S. XIII, 167—180.

für das Reich der leblosen Wesen, der Pflanzen und Tiere, d. h. der Natur im engeren Sinne gilt, nur nicht specifisch, sondern graduell verschieden.

1. Die genetische Entwickelung.

Es ist klar, daß das besondere Gesetz der Entwickelung des Menschen bedingt ist durch seinen eigentümlichen Charakter, der ihn von allen niederen Stufen der Organisation unterscheidet. Welches ist dieser Charakter? Wenn alle Individuen, welche das Stufenreich der Natur überhaupt bilden, unterschieden sind durch den Grad ihrer Kraft, so wird es die specifisch menschliche Kraft sein, die ihn vor allen andern Wesen auszeichnet. Diese ist zunächst geistiger Art, d. h. eine mit Bewußtsein wirkende Kraft, und in dieser Rücksicht von der bewußtlosen, blos thätigen Kraft des Körpers, ihres Organs, verschieden, wenngleich ihr analog. Sie muß aber näher bestimmt werden als Vernunft, wodurch der Mensch auch von den Tieren unterschieden wird. Nur muß man sich die Vernunft, wenn man mit diesem Namen eben den unterscheidenden Charakter des Menschen bezeichnen will, nicht als eine besondere Zugabe verschiedenen anderen, von ihr unabhängig wirkenden geistigen Vermögen hinzudenken; sondern der „geistige Mensch ist nur einer, von einem durchgehenden Gesetze beherrscht". Unter dem ausgemachten Gesichtspunkte kann also die Vernunft nur die singulare Kraft in den mannigfachen Stufen ihrer Wirkung sein, welche der Menschheit allein angehört und alle Erscheinungsformen seines Lebens durchdringt.

Wenn nun alle Kräfte überhaupt selbstthätig, darum nur die Entwickelung der Anlage sind, welche in ihnen bereits präformiert ist, und wenn sie anderseits nur sich selbst zum Endziel haben, also Selbstzwecke sind: so muß das auch vom Menschen gelten. Frage ich also nach dem Ziele der gesamten menschlichen Entwickelung, nach dem Zweck, auf den sich dieselbe richtet, so kann ihr derselbe nicht von außen gegeben sein (etwa eine bestimmte Stufe der Aufklärung zu erreichen), sondern er kann nur in der Entfaltung der specifisch menschlichen Anlage, d. h. also der Vernunftfähigkeit, bestehen. Nennen wir die Vollendung derselben als denjenigen Zustand, der die reine Menschheit, die Menschheit κατ' ἐξοχήν, darstellt, die Humanität, so ist diese der Zweck der menschlichen Entwickelung.

Indessen nur sofern er Mensch ist, d. h. von allen anderen Wesen unterschieden, ist Humanität der Zweck seines Daseins. Soweit er sinn=

lichen Trieben und Begierden unterworfen ist, folgt er dem blinden Instinkt der Tiere und muß ihm notwendig folgen, wenngleich er der Vernunft immer mehr unterworfen wird. Also weist die Humanität, wenn anders sie als das Ziel unseres Daseins wirklich erreicht werden soll, über das irdische Leben hinaus auf ein höheres Dasein hin, für welches jenes nur eine Vorbereitung bildet. Das folgt auch schon aus dem Begriffe der kontinuierlichen Entwickelung, der für alle Wesen gilt. Alles ist in der Natur verbunden, ein Zustand strebt zum anderen und bereitet ihn vor. Also kann auch beim Menschen das Stufenreich der Organisationen nicht enden, sondern, wenn er die Kette der Erdorganisationen als ihr höchstes Glied schloß, so fängt er eben damit auch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei ineinandergreifenden Systemen der Schöpfung. Er stellt also zwei Welten auf einmal dar, und das macht die anscheinende Duplicität seines Wesens.

Unter diesem Gesichtspunkte erklärt sich nun auch die besondere Unsterblichkeit, welche wir dem Menschen im Unterschiede von allen anderen Wesen zuschreiben. Denn wenn die Humanität, die doch der Zweck der menschlichen Entwickelung ist, auf dem Schauplatze des irdischen Daseins niemals erreicht werden kann, so wird mit dem, was wir Tod nennen, das Leben nicht enden. Vielmehr wird er nur das Übergangsstadium bilden in das Reich der jenseitigen höheren Welt, wo die Knospe der Humanität zur vollen Blüte gelangt, und wo unser Dasein erst diejenige Gestalt annimmt, die eigentlich die wahre göttliche Menschengestalt ist, und die kein Erdensinn sich in ihrer Herrlichkeit und Schöne zu dichten vermöchte. Ganz im Sinne von Leibniz sucht auch Herder dieses Übergangsstadium zu veranschaulichen durch den auch sonst von der Aufklärung vielfach ausgeführten Vergleich mit dem Verpuppungszustande, der, dem Tode ähnlich, doch nur das Übergangsstadium ist von dem Zustande der Raupe zu dem höheren des Schmetterlings.*)

2. Die zeitliche (historische) Entwickelung.

Aus dem Begriffe der eigentümlichen selbstthätigen Kraft, welche das Wesen des Menschen ausmacht, folgte das besondere Gesetz der Entwickelung für denselben. Unter diesem blos metaphysischen Gesichtspunkte kann ich indessen nur die genetische Entwickelung erkennen, diejenige

*) S. W. S. XIII, 180—201. — cf. Die Gespräche über Seelenwanderung. Sämtl. Werke (Düntzer) XV, 3—42.

nämlich, welche für das Individuum und damit auch für die Menschheit, als dem Inbegriff der Individuen überhaupt, aus dem eigensten Wesen desselben sich ergiebt. Damit ist aber die Möglichkeit einer Geschichte, d. h. einer zeitlichen Entwickelung innerhalb der Menschheit selbst, noch gänzlich unerklärt gelassen. Wie ist diese also möglich? Wären die Individuen absolut von einander geschieden, und entwickelten sie sich blos vermöge der Spontaneität ihrer selbstthätigen Kräfte, so könnte niemals ein gesetzmäßiges Fortschreiten von einem Individuum zu einem anderen oder zu einer Gesamtheit anderer stattfinden. Das ist indessen nicht der Fall. Vielmehr sind alle Menschen gleich den übrigen Wesen gerade vermöge ihrer Individualität, deren Korrelat das Beschränktsein, d. h. die Ausschließung, und damit die Verknüpfung mit allen anderen Individuen ist, eng verbunden, so daß jeder die Einwirkung nicht nur der übrigen Menschen, sondern auch aller anderen Wesen, der Natur überhaupt, im größeren oder geringeren Grade erfährt. Während diese aber nur unbewußt einwirkt, so stellt sich der speciell menschliche Einfluß als ein bewußter dar, er bestimmt sich mit einem Worte als Erziehung oder Tradition.

Wir müssen also die geistige Entwickelung des Menschen nach einer doppelten Richtung hin betrachten:

a) Die menschliche Seele ist eine ursprüngliche Kraft, die ihrem eigenen Gesetze gemäß wirkt, und nur durch ihr inneres Wesen bestimmt wird. Das zeigt sich besonders deutlich bei den oberen Seelenkräften. Denn ein ganz andres Ding ist der Gedanke, ja die erste Wahrnehmung, womit sich die Seele einen äußeren Gegenstand vorstellt, als das, was ihr der Sinn zuführt. Das Bild der Seele ist ein geistiges, von ihr selbst bei Veranlassung der Sinne geschaffenes Wesen, das ihr allein angehört, und desgleichen sind alle Associationen unserer Gedanken Wirkungen eines eigenmächtigen, nach Gesetzen geistiger Verbindung wirkenden Wesens.

b) Allein verkehrt wäre es nun, zu wähnen, der Mensch sei alles, was er ist, aus sich selbst geworden. Vielmehr ist nicht nur der Keim unserer inneren Anlagen genetisch wie unser körperliches Gebilde, sondern auch jede Entwickelung dieses Keimes hängt vom Schicksal ab, das uns hier- oder dorthin pflanzte und die Hilfsmittel der Bildung um uns legte. — Der Mensch ist also eine künstliche Maschine, zwar mit genetischer Disposition und einer Fülle von Leben begabt; aber die Maschine spielt sich nicht selbst, und auch der fähigste Mensch muß lernen, wie er sie

spiele. Die Vernunft ist so schließlich ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unserer Seele, eine Summe der Erziehung unseres Geschlechts, die nach gegebenen fremden Vorbildern zuletzt der Erzogene als ein fremder Künstler an sich vollendet. Es giebt also eine Erziehung des Menschengeschlechts, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt.

Beide Prinzipien müssen also notwendig zusammenwirken, wenn eine Geschichte der Menschheit möglich sein soll. Alle Erziehung kann nur durch Nachahmung und Übung werden, d. h., kurz gesagt, durch Tradition. Der Nachahmende aber muß organische Kräfte haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare in sich aufzunehmen und wie die Speise in seine Natur zu verwandeln. Nennen wir diese zwiefache Genesis der Menschen Kultur oder Aufklärung, so reicht ihre Kette bis ans Ende der Erde, und der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten Völkern ist dann nicht specifisch, sondern graduell.

Daß die Entwickelung der Menschheit nicht blos auf jenen beiden Prinzipien der Tradition und der organischen Kräfte notwendig beruhen muß, sondern auch thatsächlich beruht, zeigt die menschliche Sprache, durch welche alle Entwickelungsstufen innerhalb des geschichtlichen Fortschritts der Menschheit sich manifestieren. Denn in der Sprache, wie Herder bereits früher dargelegt hatte, zeigt sich einmal, wenigstens ihrer Entstehung nach, die Äußerung einer selbstthätigen und individuellen geistigen Kraft des Menschen, und anderseits ist gerade durch sie die Seele jedes Einzelnen mit der des ersten und vielleicht des letzten denkenden Menschen verknüpft und so die ganze Menschheit in einer Kette fortlaufender Bildung vereinigt. Alle verschiedenartigen Erscheinungsformen der menschlichen Kultur, Künste und Wissenschaften, Regierungsformen, Religionen ꝛc. lassen sich zuletzt herleiten aus der organischen und selbstthätigen Kraft des Menschen, aus der Tradition und der Verbindung beider in der Sprache, durch welche unsere Vernunft, die doch der Charakter der Menschheit ist, allein Gestalt gewinnt und sich fortpflanzt.*)

*) S. W. S. XIII, 343–395.

Zehntes Kapitel.

Einheit von Gott und Welt: Herder's Leibniz'scher Pantheismus. — Die Spinozagespräche.

Nachdem Herder in seinem aufsteigenden Gange zu immer umfassenderen Prinzipien in den „Ideen" zuletzt die Einheit der natürlichen und geistigen Welt dargelegt hatte, so blieb ihm nur noch eins übrig: die Bestimmung des Verhältnisses der Welt überhaupt zu Gott. Herder's harmonistischer Geistesrichtung, die überall die scheinbaren Gegensätze zu vereinigen strebte, konnte auch hier nur der Gedanke einer Einheit von Gott und Welt Genüge thun. Wenn er aber bisher in seinen philosophischen Untersuchungen sich innerhalb des Ideenkreises der Leibniz'schen Philosophie bewegt und gleich dieser die Gegensätze durch den Begriff der stufenförmigen kontinuierlichen Entwickelung aufgelöst hatte: so war dieser Begriff nicht anwendbar auf das Verhältnis von Gott und Welt, das zunächst übernatürlicher Art ist, also in keinem Fall als natürliche Harmonie gefaßt werden kann. Sollte also hier kein Dualismus hervortreten, wie es bei Leibniz der Fall war, so mußte die Auffassung von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt notwendig einen pantheistischen Charakter haben, gleichviel in welcher Art auch das ἓν καὶ πᾶν, das ja die verschiedensten Modifikationen erlaubt, näher bestimmt wurde. Wir haben indessen bereits gesehen, daß es der Pantheismus Spinoza's war, an den Herder sich angeschlossen hatte, und der bereits als letztes Glied seines Räsonnements in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" und in den „Ideen" hervorgetreten war, aber nur in unklaren Umrissen und ohne nähere Begründung. Es handelte sich also jetzt darum, im Einklang mit seinen bisher gewonnenen philosophischen Überzeugungen, jenen Pantheismus näher zu entwickeln und zu begründen, das explicite darzustellen, was in jenen Schriften bereits implicite vorhanden war, oder, um mit Leibniz'schen Begriffen zu reden, deutlich und klar vorzustellen, was vorher nur undeutlich und verworren vorgestellt wurde. Das

geschah in der 1787 erschienenen Schrift „Gott" (in der 2. Auflage [1800] als Gespräche über Spinoza's System bezeichnet), die unzweifelhaft, vom rein philosophischen Standpunkte aus betrachtet, als die reiffste und bedeutendste Leistung Herder's angesehen werden muß.

I. Bedeutung und allgemeiner historischer Charakter der Spinozagespräche.

Die Darlegung der Einheit von Gott und Welt, welche den hauptsächlichen Gegenstand der Spinozagespräche bildet, war notwendig durch die vorhergehende Entwickelung von Herder's Philosophie bedingt, deren letzte und abschließende Stufe jene Schrift ist. Indessen hat dieselbe neben dieser ihrer Bedeutung für Herder selbst noch eine andere, mehr nach außen gehende. Denn sie war hauptsächlich veranlaßt worden durch den berühmten Streit, der sich am Grabe Lessing's zwischen Jacobi und Mendelssohn über den Spinozismus entsponnen hatte. Auch Herder, den die von Jacobi angeregte Frage nach jeder Richtung hin interessierte, wollte mit seinem „Gott" zu ihr Stellung nehmen, und so könnte es zunächst scheinen, als ob diese Tendenz der Schrift ihre Anlage und ihren Charakter durchaus und allein bestimmt habe. Man müßte dieselbe dann blos für ein litterarisches Stegreifprodukt halten, welches sich an einer interessanten Tagesfrage versuchte.

Wenn man unter diesem Gesichtspunkte — wie das meistens geschehen ist — unsere Schrift betrachtet, so findet man natürlich, daß Herder den Spinozismus, den er in seinem wahren Lichte habe zeigen wollen, gar nicht verstanden und mit den verschiedensten Anschauungen, namentlich denen von Leibniz, vermengt habe, und so erhält man weiter die Veranlassung, Herder überhaupt als unphilosophischen Kopf und als Dilettanten zu verschreien. Indessen, bei näherer Betrachtung ergiebt sich leicht, daß diese Auffassung nicht blos einseitig und unhistorisch, sondern auch geradezu falsch ist, denn sie verwechselt einmal den Grund mit der Folge und sodann auch die äußere Veranlassung mit dem inneren Motiv. Nicht weil Herder den Spinoza nicht genügend verstand, hat er ihn mit Leibniz verquickt, sondern umgekehrt, weil er ganz und gar Leibnizianer war, konnte er nur in der Theologie, wo er von diesem abwich, sich mit den Anschauungen Spinozas identifizieren: seine philosophischen Anschauungen überhaupt sind nicht durch die Einsicht in das System Spinoza's, sondern umgekehrt diese durch jene bedingt. Sodann aber war es nicht der Atheismusstreit, der Einfluß Lessing's oder der

entgegengesetzte Jacobi's, der Herder in gewisser Hinsicht zum Spinozisten machte, sondern der Entwickelungsgang seiner eigenen Philosophie: dieser war der eigentlich innere Beweggrund, jenes nur die Veranlassung für die Darlegung seines Spinozistischen Glaubensbekenntnisses. Der Atheismusstreit hat hier für Herder eine ähnliche Bedeutung wie vormals die Publikation der Nouveaux essais von Leibniz: wie durch diese eine Renaissance des Leibnizianismus, so wird durch jenen eine Renaissance des Spinozismus eingeleitet*); aber beidemale war Herder's eigene Entwickelung vorher auf einem Punkte angelangt, daß seine philosophischen Anschauungen notwendig hier in den Leibnizianismus, dort in den Spinozismus einmünden mußten. Beidemale nahm Herder selbständig und in hervorragender Weise Anteil an der Wiedererweckung jener beiden größten Dogmatiker, und beidemale befindet er sich ganz im Einklang mit Lessing, neben dem er auch in dieser Rücksicht auf der Höhe der Aufklärungsphilosophie steht.

Um aber die Stellung Herder's in dem Atheismusstreit und sein Verhältnis zu den streitenden Parteien überhaupt würdigen zu können, müssen wir zuvörderst seinen eigenartigen Spinozismus kennen lernen. Die Grundvoraussetzungen desselben haben wir in der bisherigen philosophischen Entwickelung zu suchen und hier zu sehen, in welchen Punkten und aus welchen Gründen Herder sich von dem System Leibnizens abwendet, und wie dadurch das System Spinoza's, mit dem er sich in eben jener Rücksicht identifiziert, ihm nicht vielmehr als das Piedestal seiner eigenen Weltanschauung wird.

II. Die Leibniz'sche Theologie.

So weit wir bisher dem Entwickelungsgange der Philosophie Herder's gefolgt sind, hatte sie durchaus an die Grundanschauungen des Leibniz'schen Systems angeknüpft. Nur in der Gotteslehre, welche das Gebäude seiner philosophischen Weltanschauung krönen soll, weicht er von ihnen ab und wendet sich dem Spinozismus zu. Wenn diese Thatsache keine launenhafte Eingebung sein soll, so muß sie ihren Grund darin haben, daß die Leibniz'sche Theologie den bisher gewonnenen Anschauungen Herder's widerstreitet und der Spinozismus in ebendenselben Punkten mit ihnen übereinstimmt.

Aus den Prinzipien der Monadologie hatte sich mit Notwendigkeit

*) Vgl. oben S. 35.

weisen entsprungen waren. Diese muß man wohl unterscheiden von denjenigen anthropomorphischen Bestimmungen, welche aus den Grundprinzipien des ganzen Systems hergeleitet werden können. Sie rechtfertigen sich nicht wie diese aus dem Zusammenhang der Leibniz'schen Philosophie überhaupt, und sie entbehren überhaupt zum größten Teil der strengen philosophischen Beweiskraft. Immer aber behielten sie doch den Stempel des feinsinnigen Geistes, dem sie entstammten. Ganz anders aber bei seinen gewöhnlichen Schülern. Ihnen hieß gerade das vornehmlich Leibnizianismus, was seinen exoterischen Charakter so deutlich dem Kundigen zeigte; sie bildeten darum den bereits bei Leibniz (namentlich in der Theodicee) vorhandenen Anthropomorphismus nicht blos weiter aus, sondern steigerten ihn noch und mußten ihn notwendig vergröbern, da ihnen der Geist ihres Meisters fehlte. So entstanden jene im 18. Jahrhundert auch von Dichtern vielfach variierten Vorstellungen von „Gott, der lange Ewigkeiten hindurch über die zukünftige Welt nachgegrübelt, die verschiedensten Pläne dazu verglichen, verworfen, gewählt habe u. s. w.", gegen die Herder sich mit verdientem Spott wendet.*)

2. Die Natur unter dem Gesichtspunkte der Theodicee.

Allein nicht blos die eigentliche Gotteslehre von Leibniz widerstrebte der naturalistischen Denkweise Herder's, sondern auch die Folgerungen, welche sich unmittelbar aus derselben für die Betrachtung der Natur ergaben. Da Leibniz gelehrt hatte, daß Gott aus der Zahl der möglichen Welten die beste vermöge seiner Weisheit geschaffen habe, mußte er diesen Optimismus rechtfertigen, indem er zeigte, daß das wirklich vorhandene Übel weder der Güte Gottes noch der natürlichen Weltordnung widerstreite. Dadurch ergiebt sich ein zwiefacher Gegensatz gegen die naturalistische Betrachtungsweise:

a) Wenn ich dem thatsächlich in der Welt vorhandenen Übel gegenüber die Güte Gottes rechtfertigen will, so betrachte ich die natürlichen Erscheinungen nicht nach ihrem inneren Wesen, sondern mit Rücksicht auf göttliche Absichten: der naturalistische Gesichtspunkt verwandelt sich dann in den theologischen, die gesetzmäßigen Erscheinungen in der Natur werden zu Bestimmungen des göttlichen Willens, das Präformierte zum Prästabilierten.

b) Das wirklich vorhandene Übel in der Welt ist entweder das physische oder das moralische: in beiden Fällen existiert dasselbe, obwohl

*) ibid. S. 483 f.

1. Der Leibniz'sche Gottesbegriff.

Der Gottesbegriff der Leibniz'schen Monadologie widerspricht also dem Naturalismus Herder's einmal schon wegen seiner durchweg supranaturalen Fassung; sodann aber, weil sich hiermit der Charakter des Anthropomorphismus, die Betrachtungsweise ex analogia hominis, aufs engste verknüpfte. Denn die Leibniz'sche Theologie, — die man sehr gut darum als Psychologie Gottes bezeichnet hat, — schrieb dem höchsten Wesen eigentlich die Eigenschaften des Menschen, blos in superlativischer Steigerung, zu. Der Kraft überhaupt, als welche jede Monade gedacht werden muß, entspricht bei Gott die absolute Kraft oder die Allmacht. Im menschlichen Geiste wird die vorstellende Kraft Verstand, die strebende Wille. In Gott wird die absolute Kraft absoluter Verstand oder Weisheit (die Alles aufs deutlichste erkennt) und absoluter Wille oder Güte (die unter allen Umständen das Beste erstrebt). So werden die Attribute Gottes gefunden, indem man die relativen Eigenschaften des menschlichen Geistes, der gottähnlich ist, via eminentiae bis zum Absoluten steigert. So wie beim Menschen der Wille durch die Vorstellungen des Verstandes bestimmt wird, so der göttliche Wille durch göttlichen Verstand. Wenn jener diejenige Vorstellung wählt und realisiert, die ihm am nützlichsten oder der Vernunft am konformsten erscheint, so wählt der göttliche Wille unter den vorgestellten möglichen Welten diejenige, welche der göttlichen Vernunft, der Weisheit am konformsten ist, d. h. die beste, die er wirklich macht, indem er sie schafft.

Man sieht deutlich, wie diese Vorstellungen von dem Wesen Gottes teils selbst schon anthropopathisch sind, teils zu den Anthropomorphismen und Anthropopathien des gewöhnlichen Theismus notwendig hinführten. Sie mußten also der naturalistischen Denkweise Herder's widerstreiten und schon seiner Empfindung antipathisch sein, noch ehe er sie philosophisch untersucht hatte. Das wird in den Spinozagesprächen selbst angedeutet, wenn Philolaus ausruft: „Jetzt weiß ich auch, warum die vielen Anthropopathien, selbst in Leibniz' vortrefflicher Theodicee, mir nie recht zum Herzen wollten, ob ich damals gleich an ihre Stelle nichts Besseres zu setzen wußte, weil ich vor der blinden Notwendigkeit zurückbebte."*)

Indessen gab Leibniz in seiner Gotteslehre auch da verschiedentlich anthropomorphischen Vorstellungen Raum, wo sie nicht durch die Einheit des Systems gefordert wurden, sondern nur exoterische Geltung hatten und seiner so häufig geübten Accomodation an populäre Vorstellungs-

*) Spinozagespräche: S. W. S. XVI, 481.

B) Innere Widersprüche der Leibniz'schen Theologie.

Der Gegensatz, in welchem die Leibniz'sche Theologie zu der naturalistischen Gedankenrichtung Herder's stand, mußte notwendig bei diesem die kritische Aufmerksamkeit wecken und ihn zur Einsicht in die inneren logischen Widersprüche derselben hinführen. Hier, in der Spitze des Leibniz'schen Systems, enthüllte sich ihm die innere Antinomie desselben. Aber weder erstreckte sich diese kritische Einsicht auf das Ganze der Leibniz'schen Theologie, noch auch über diese hinaus, und Herder war ebensowohl wie Lessing weit entfernt, die sekundären Widersprüche innerhalb der Theologie von Leibniz auf diejenigen des ganzen Systems zurückzuführen, mit der Unhaltbarkeit des Gottesbegriffes auch die des Monadenbegriffes zu erkennen. Diese Einsicht blieb ihm, als dem bloßen Schüler von Leibniz, notwendig verborgen.

1) Zunächst ergiebt sich, daß, wenn Gott aus der Zahl der unendlich vielen möglichen Welten diese eine schuf, er durch jene bedingt war. Er konnte also nicht frei schaffen, sondern war, wie der Künstler an den Stoff, so an jene blos möglichen Welten, die in seinem Verstande existierten, gebunden. Ist aber Gott in seinem Schaffen bedingt, so ist er nicht mehr das unbeschränkte Wesen, als welches er vorgestellt werden soll, d. h. der Gottesbegriff ist dann aufgehoben.

2) Wenn außer der existierenden Welt noch tausend andere möglich waren, die ungeschaffen blieben, so wäre es ja denkbar, daß ein stärkeres Wesen, ein größerer Gott, sie wirklich machte, und daß jener Gott, der erst aus vielem wählte, gar kein Gott war. Wenigstens kann diesem gegenüber noch ein höchstes Wesen gedacht werden, durch den alles Mögliche auch wirklich wird, „der nicht mit Welten wie Kinder mit Seifenblasen spielte, bis ihm eine gefiel und er sie vorzog".*)

3) Weit wichtiger aber und ausschlaggebend für Herder ist der Widerspruch, in den sich die Leibniz'sche Theologie infolge ihres Dualismus verwickelt. Denn nach ihr ist Gott durchaus supramundan, von der Welt, als dem Inbegriff der natürlichen Dinge, geschieden. Er ist aber sodann auch der Schöpfer der Welt, so zwar, daß diese einmal durch ihn aus der Zahl der möglichen Welten wirklich gemacht wurde, um von da ab ihren eigenen, d. h. den Naturgesetzen zu folgen. Ist aber Gott supramundan, so ist er örtlich oder räumlich, und ist er der einmalige Schöpfer, d. h. die vorübergehende Ursache der Welt, so ist er zeitlich

*) ibid. S. 481 ff.

von ihr geschieden. Gott und Welt wären also beide im Raume sowohl als in der Zeit. Nun sind aber Raum und Zeit bloße Verhältnisbestimmungen, durch welche wir die Dinge messen und zählen; es ist also ungereimt, ein solches Maß auch an Gott anzulegen, durch den ja alles Seiende, also auch Raum und Zeit mit ihm, erst sein Dasein erhält. Die Annahme einer supramundanen und transitorischen Gottheit ist also unmöglich.*)

III. Herder's Spinozismus.

Die Leibniz'sche Theologie, wie wir sehen, widerstritt dem Naturalismus Herder's, und sie widerstritt sich selbst. Forscht man nach dem Grunde dieser Erscheinung, so sieht man, daß die Leibniz'sche Philosophie notwendig eine höchste Monade postulierte, die aber gleichzeitig als Monade und als keine Monade gefaßt werden mußte und damit die innere Antinomie des ganzen Systems bloslegte. Hier trat in der Trennung Gottes von der Welt ein Dualismus zu Tage, der in dem Begriff der Monade, welcher den Gegensatz von Denken und Ausdehnung überwunden, vermieden worden war.**)

A) Verhältnis Gottes zur Welt.

1. Der Leibniz'sche Dualismus.

Eben dieser Leibniz'sche Dualismus von Gott und Welt ist es nun, den Herder, nicht vermöge einer Reform des Systems, sondern blos der Leibniz'schen Theologie mit Hilfe des Spinozistischen Gottesbegriffes zu überwinden sucht.

Jener Dualismus bei Leibniz aber war ein zweifacher, ein räumlicher und ein zeitlicher: Gott mußte zugleich als extramundan und als einmaliger Schöpfer, also als transitorisch gedacht werden. Diese Annahme, wie wir oben sahen, hob den Begriff von Gott auf. Also kann derselbe nicht als extramundan, sondern als immanent, nicht als transitorisch, sondern als dauernd, als bleibend-immanent gedacht werden, d. h. so, wie Spinoza ihn gedacht hat. Erst damit, auf der Grundlage des Spinozismus, löst sich jener Widerspruch, in den sich der Gottesbegriff von Leibniz verwickelt hatte. Dieser nämlich hatte zwar Gott Unendlichkeit zugeschrieben, sie aber doch dadurch, daß er Gott räumlich und zeit-

*) ibid. S. 441 ff.

**) cf. Kuno Fischer: a. a. O. S. 505 ff.

lich zur Welt in Beziehung setzte, durch ein Maß zu bestimmen gesucht. Alsdann aber ist Gott nicht mehr unendlich, sondern blos endlos, und in der Verwechselung beider Begriffe liegt eben nach Herder der Fehler von Leibniz, und auf der genauen Unterscheidung beider ruht Spinoza's System. Dieser nämlich sondert streng das endlos Unbestimmte und das durch sich unendlich Höchstbestimmte, das durch Raum und Zeit in der Einbildungskraft gedachte Endlose und das durch sich selbst Unendliche. Jenes ist die Welt, dieses ist Gott. „Das Wesen Gottes ist nicht nur für uns unausmeßbar, es ist an sich keines Maßes fähig. Denn in jedem Punkte seiner Wirkung, der nur für uns ein Punkt ist, trägt es seine Unendlichkeit in sich. Die Welt dagegen, das geschaffene Dasein, beruht auf einer Folge und hat mit allem Seinesgleichen das Zeitmaß der Veränderung in sich: ihr Maß ist zwar, wenn man sich die Schöpfung ununterbrochen fortgesetzt denkt, endlos: aber in unseren Augen ist es doch immer ein Maß." Spinoza hat daher treffend die Zeit ein symbolisches Bild der Ewigkeit genannt, und man könnte den Raum ebenso als symbolisches Bild der absoluten Unendlichkeit des Unteilbaren hinstellen.*)

2. Spinoza's Dualismus.

Durch die Unterscheidung des durch sich Unendlichen und des in Raum und Zeit gedachten Endlosen und die darauf gegründete Vorstellung Gottes als bleibend und immanent war der Dualismus von Leibniz im Sinne von Spinoza beseitigt worden. Aber indem Herder nun mit diesem den Gottesbegriff weiter zu entwickeln sucht, scheint er aus der Scylla in die Charybdis zu kommen, findet er sich einem neuen Dualismus und einem neuen Widerspruch gegenüber. Denn Spinoza lehrt, daß das Wesen Gottes durch zahllose Attribute sich ausdrückt, von denen wir indessen nur zwei, Denken und Ausdehnung, erkennen. Danach wäre also die Ausdehnung, die das blos Räumliche der Körperwelt bezeichnet, eine Eigenschaft Gottes. Wie kann aber der Raum, also ein Maß, das keine wirkliche Realität hat, eine Eigenschaft Gottes sein, und wie verträgt sich ferner mit ihr die absolute Unteilbarkeit Gottes, die Spinoza so fest behauptet?

Welches ist der Grund dieses Widerspruchs? Er beruht darauf, daß Spinoza gleich Descartes, aus dessen System das seinige hervorgegangen, den Raum als Realität ansah, da er doch nur eine Maßbestimmung ist

*) S. W. S. XVI, 444 ff. 454 ff.

(wie bei Leibniz), daß er durch ihn die Körperwelt erklärte und dem Denken, d. h. dem Prinzip der geistigen Welt, schroff entgegensetzte. Beide sind zwar in der einen Substanz vereinigt: aber damit ist der Cartesianische Dualismus doch nur scheinbar überwunden. Wie ist er wahrhaft zu beseitigen? Das ist die Aufgabe, die Herder nun vor sich sieht; und wie er vorher den Leibniz'schen Dualismus durch den Pantheismus Spinoza's beseitigt hatte, so jetzt den Dualismus der beiden Attribute Spinoza's durch den Begriff der Kraft im Sinne der Monadenlehre von Leibniz.

Spinoza schrieb die beiden Attribute Denken und Ausdehnung der Substanz nur zu, weil er damit die Prinzipien der körperlichen und geistigen Welt bezeichnet zu haben glaubte. Er nennt nicht Gott ein Extensum, sondern die Körperwelt (res extensas) nennt er ein Attribut, das ein Unendliches seines Selbstbestehenden, wie die Gedankenwelt von ihm ein anderes Unendliches ausdrückt. Also auf dem Dualismus von Körper und Seele beruhte in letzter Instanz auch der der Attribute Spinozas. Um also diesen zu beseitigen, muß man jenen überwinden können. Nun wurde die Philosophie von Spinoza, so gut wie die von Descartes, beherrscht von der Methode der mathematischen Demonstration. Ihre Zeit war überhaupt die der Meßkunst, und so faßte man auch die Körperwelt nur mathematisch und setzte ihr Wesen in die räumliche Ausdehnung, da der Begriff des Raumes doch nur ein Abstraktum unserer Einbildungskraft ist. Es fehlte jener Zeit an dem verbindenden Mittelbegriff zwischen Denken und Ausdehnung. Diesen fand man erst, seitdem man die Körper physisch näher untersuchte und überall in ihnen wirkende Kräfte entdeckte, durch welche die Materie sich organisiert. Dieser Begriff nun der organischen Kraft, der das Principium alles Geistigen wie des Materiellen ausmacht, ist es, der den Dualismus der Attribute beseitigt. Wenn also Gott nach Spinoza unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jedes eine unendliche Wesenheit ausdrückt, so haben wir alsdann aus dieser zahllosen Fülle unendlicher Eigenschaften nicht blos deren zwei, die nichts miteinander gemein haben, sondern unendlich viele; wir lassen dann das unpassende Wort Attribut weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen, d. i. organisch offenbare.

Mit dieser Verschmelzung der Leibniz'schen Monadologie und Spinoza's Pantheismus ist auch der Unterschied und die Begriffe von Attribut und Modifikation im Sinne des letzteren aufgehoben. Denn da alle

Einzelerscheinungen als organische Kräfte gedacht werden müssen, diese aber unmittelbare Ausdrücke oder Offenbarungen des göttlichen Wesens sind, so gelten sie nicht als vorübergehende Modifikationen, sondern haben das Principium ihrer Existenz in sich selbst, aber nicht als ein ursprüngliches, wie die Monaden von Leibniz, sondern als ein abgeleitetes, sekundäres. Das Wesen aller einzelnen Dinge mit ihren veränderten Zuständen beruht also auf der organischen Kraft: diese aber ist immer eine besondere Darstellung des göttlichen Wesens. Also sind die Einzeldinge ihrem Wesen nach weder blos ursprünglich (wie die Monaden von Leibniz), noch bloße vorübergehende Modifikationen (wie bei Spinoza), und so konnte sie Herder gut als phaenomena substantiata bezeichnen, d. h. als Substanzen, die in Wirklichkeit keine sind, da sie in der einen Substanz, nämlich Gott, das Principium ihrer Existenz haben.*)

B) Eigenschaften Gottes. Die Art seines Wirkens.

Mit der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, wie sie Herder gefaßt hatte, mußte sich folgerichtig auch die der Eigenschaften und Wirkungsweise Gottes ergeben. Wenn Leibniz in seiner Theodicee anthropomorphistischen Gottesvorstellungen Raum gegeben hatte und Raum hatte geben müssen, so war das nicht zum geringsten darin begründet, daß er das Verhältnis von Verstand und Wille bei Gott so gefaßt hatte, daß jener in seinem Wirken das prius, dieser das posterius, jener das Determinierende, dieser das Determinierte ist. Was Gott wirklich machte oder schuf, war verschieden von dem, was er in seinem Verstande vorstellte. Es fand also hier eine Art Dualismus in Gott selbst statt, der nur überwunden wurde, wenn Verstand und Wille in Gott als eins galten, so wie es bei Spinoza der Fall ist. Aber spricht dieser nicht Gott Verstand und Willen überhaupt ab? Allerdings, aber nur um seine absolute Singularität hervorzuheben und von allen menschlichen Bestimmungen aufs deutlichste zu unterscheiden. Damit wollte er seinen Gott keineswegs zu einem gedankenlosen Wesen machen, da er doch sogar behauptet, daß auch in unserer Seele alle reine, wahre, vollständige Erkenntnis gleichsam nur eine Formel des göttlichen Erkennens sei. Also sind in Gott sowohl unendliche Denkkraft als unendliche Wirkungskraft (Macht) vorhanden; sie fallen aber zusammen in dem Begriff einer Urkraft, die nur eine und in jeder ihrer Eigenschaften, wie unser Verstand sie auch teilen möge, unendlich ist. „Was Gott wirkte, darüber durfte

*) ibid. S. 446 ff.

er nicht erst ratschlagen und wählen: die Wirkung floß aus der Natur des vollkommensten Wesens; sie war einzig und außer ihr nichts möglich."

Dem Verhältnis von Verstand und Wille in Gott, wie es Leibniz, und wie es, nach Herder, Spinoza gefaßt hatte, korrespondiert auch der Gegensatz von innerer, immanenter, die dieser, und von moralischer Notwendigkeit, die jener ihm zuschreibt. In beiden Fällen ist Gott determiniert in seinem Wirken: aber bei Leibniz durch den Verstand, bei Spinoza durch sein inneres Wesen überhaupt. Jenes ist die moralische Notwendigkeit der Konvenienz, dieses die innere, oder, wie Herder sie nennt, wesentliche Notwendigkeit. Die letztere ist keineswegs, wie es von Jacobi geschehen war, dem Fatalismus gleichzusetzen. Denn dieser ist Determination von außen und zwar eine blinde, verstandlose. Bei Gott aber fließt die Wirkung aus seinem inneren Wesen, näher aus seiner Urkraft, die ja Verstand und Wille zu einer unmittelbaren Einheit verknüpft. „Ein anderes also ist die blinde Notwendigkeit und ein anderes jene lichtvolle, wirkende Notwendigkeit, die durch die Natur ihres Wesens ist und denkt und will und wirkt." *)

C) Folgerungen für die Weltbetrachtung.

Aus der bisher entwickelten Gotteslehre im engeren Sinne leitet nun Herder auch seine Weltbetrachtung her, soweit sie auf jene unmittelbar sich gründet.

1. Der Makrokosmos (Teleologie und Kausalität).

Die Naturbetrachtung hatte durch die Theologie von Leibniz eine Richtung auf die teleologische Anschauungsweise und auf die der Theodicee empfangen. Beides war von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in Verkennung des exoterischen Charakters, den jene Anschauungsweisen für Leibniz selbst hatten, zum vorherrschenden Gesichtspunkte gemacht und zum System der Mittelzwecke erweitert worden. Wir sahen bereits, wie sehr diese dem Naturalismus Herder's widerstrebten. Jetzt sucht er ihnen auch auf der Grundlage seines Spinozismus philosophisch entgegenzutreten. — Sind Verstand und Wille in Gott und dieser selbst von der Welt getrennt, so konnte man wohl verführt werden, Partikularabsichten Gottes in der Natur nachzuspüren. Wirkt aber Gott der Welt immanent und ewig, fallen Denk- und Wirkungskraft in ihm zusammen, so folgt, daß die zahllosen Einzelkräfte, die seine Wesenheit darstellen,

*) ibid. S. 473 ff.

weder im Einzelnen noch im Ganzen zufällig, sondern ewig sind, eine notwendige Existenz haben. In der Natur, im Einzelnen wie im Ganzen, offenbart sich also das ewige Wirken Gottes, und es offenbart sich nur in ihr: es giebt kein Mögliches außer dem Wirklichen. Unter diesem Gesichtspunkte ergiebt sich die wahre Naturbetrachtung von selbst. „Da die Welt nicht nur hie und da Spuren von Macht, Weisheit und Güte zeigt, wie man gemeiniglich redet, sondern in jedem Punkt, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften (wenn ich so sagen darf) den ganzen Gott offenbart, wie er nämlich in diesem Symbol, in diesem Punkte des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte: welche Kindheit wäre es, allein und immer zu fragen, warum und zu welchen Zwecken er sich denn wohl hier also, dort also geoffenbart haben möge, statt der notwendigen und schöneren Untersuchung, was es denn eigentlich sei, das sich, und welchergestalt es sich offenbare, d. i. welche Kräfte der Natur und nach welchen Gesetzen sie nicht nur in diesem oder jenem Organ, sondern allenthalben organisch wirken." Mit anderen Worten: Nicht der Gesichtspunkt der Teleologie, sondern der der reinen Kausalität darf die Naturbetrachtung leiten, nicht nach Absichten, die Spinoza mit Recht Willkürlichkeiten und Velleitäten nennt, sollen wir forschen, sondern nach den wirkenden Ursachen aller Erscheinungen, und dann ist jedes gefundene wahre Naturgesetz nur eine gefundene Regel des göttlichen Verstandes. *)

2. Der Mikrokosmos.

Was für die Natur im Ganzen gilt, indem es unmittelbar aus der Gottesvorstellung folgt, das findet seine entsprechende Anwendung auch auf die Individuen, die Einzelkräfte, welche als phaenomena substantiata das Wesen Gottes konstituieren.

a) Naturgesetz.

1) Die Kraft Gottes, die wir durch unseren Verstand immer nur in ihren Wirkungsweisen denken, können wir uns in ihrer wahren Einheit nicht vorstellen, wohl aber begrifflich näher bringen: denn alle von uns getrennten Kräfte Gottes sind in dem Dasein gegründet, ja sie erschöpfen dieses nicht einmal. Und eben dieser Begriff drückt, wenn auch nur dem Begriffe nach, die ganze Wesenseigentümlichkeit der individuellen Existenzen aus; an diesem Begriff des Daseins hat also das niedrigste

*) ibid. S. 486 ff.

mit dem höchsten Wesen teil: denn nichts kann untergehen, nichts vernichtet werden, oder Gott müßte sich selbst vernichten.*)

2) Die innere, wesentliche Notwendigkeit Gottes erfüllt auch alle Individuen. Also hat jedes derselben auch an seiner Vollkommenheit teil, und jede Organisation ist ein lebendiger Abdruck der Weisheit und Güte Gottes, wie sie an dieser Stelle des Universums sich darstellen konnte. In poetischer, von lebhafter Empfindung getragener Darstellung folgt Herder diesem Gedanken. Er poetisiert dabei die Leibniz'sche Monadologie und entwickelt jene begeisterte Naturandacht, zu der ihn Spinoza hingeführt hat. Den Leibniz'schen Optimismus steigert er bis zum höchsten Grade, nur daß er ihn nicht auf die moralische Konvenienz von jenem, sondern auf die innere Notwendigkeit des Spinoza gründet.**)

b) Sittengesetz.

Die innere Notwendigkeit, welche die Einzelwesen beherrscht, muß auch für das moralische Handeln des Menschen gelten. In Gott sind nun Verstand und Wille eins, weil die höchste, absolute Einsicht unmittelbar auch wirklich sein muß, eine Wahl also nicht stattfinden kann. Im Menschen aber sind Verstand und Wille getrennt: also kann das Ziel seines Strebens, und damit auch seine Freiheit, nur darin bestehen, jene absolut wirkende Notwendigkeit, die mit der höchsten Einsicht identisch ist, wenigstens mehr und mehr anzustreben, jene libera necessitas auch in seinem Handeln zu verwirklichen, durch welche Spinoza das Wirken Gottes bezeichnet. „Dem Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesetzt, als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Notwendigkeit, d. i. durch vollständige Begriffe, die uns Erkenntnis und Liebe Gottes allein gewähren können, über unsre Leidenschaft, ja selbst über unser Schicksal, Herr zu werden." „Je weniger Vernunft man hat, desto mehr hat und liebt man Willkür." „Der schönste und schwerste Zweck des menschlichen Lebens ist, von Jugend auf Pflicht zu lernen; solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste, beste Weise zu üben und also jedesmal den höchsten Punkt der Kunst, das Gesetz des einzig Besten, der holden und schönen Notwendigkeit, zu erreichen. Diese ist nicht Zwang, nicht Notdurft von außen, ob sie gleich einem trägen, mutwilligen Menschen also dünkt." ***)

---

*) ibid. Viertes Gespräch S. 501 ff. cf. Fünftes Gespräch S. 552 ff.

**) ibid. Fünftes Gespräch S. 532 ff.

***) ibid. S. 535.

IV. Herder's Stellung zum Spinozastreit.

Nach der Darlegung der Grundzüge von Herder's Spinozismus sind wir nun auch imstande, seine Stellung zu dem Spinozastreit kurz zu bestimmen. Man muß hier zweierlei wohl unterscheiden: es war einmal die authentische Interpretation von Spinoza's System, um welche gestritten wurde, und sodann das Verhältnis desselben zur Religion. Jene erstere Streitfrage leitet eine neue Epoche in der Geschichte des Spinozismus ein, die zweite dagegen bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie überhaupt, denn es war Jacobi, der durch den von ihm angeregten Streit zum erstenmale die Thatsache der Religion, sofern dieselbe ein ursprünglicher Gemütszustand des Menschen ist, der Philosophie als ein großes Fragezeichen vorhielt.*)

a) Was zunächst die genaue Einsicht in den Zusammenhang und die Geltung des Spinozistischen Systems betrifft, so steht hier Jacobi durchaus voran und übertrifft sowohl Herder als Mendelssohn. Er steht zwar aller Philosophie im Grunde ausschließend gegenüber, da er die Erkenntnis auf Gefühl und Glauben gegründet wissen will. Aber bei alledem bewahrt er sich auch den entgegengesetztesten Anschauungen gegenüber die Unbefangenheit einer ruhigen und objektiven Kritik; und indem er nun seine Feinde mustert, findet er einen unter ihnen, der ihm zwar am schroffsten gegenübersteht, aber durch die Kühnheit und Stärke seines Geistes ihn zur größten Bewunderung zwingt: das ist Spinoza. Sein System gilt ihm als der Typus und die höchste Stufe der demonstrativen Philosophie überhaupt, hier glaubt er daher am besten den Hebel ansetzen zu können, der die dogmatische Philosophie aus den Fugen heben soll. In dieser Absicht widmet er dem Spinozismus das genaueste Studium und wird so zu seiner Zeit der genaueste Kenner desselben. — Ihm entgegengesetzt ist Mendelssohn. Wenn Jacobi leidenschaftslos und vorurteilsfrei das System Spinoza's studierte, so wurde es von Mendelssohn mehr cum ira als cum studio behandelt; wenn jener aller bisherigen Philosophie, also auch dem Spinozismus, ausschließend gegenüberstand, so blieb Mendelssohn immer auf dem Standpunkte der einseitigen logischen Verstandesaufklärung, und je weiter sich von dieser der Spinozismus entfernte, um so weniger war er imstande, ihn zu verstehen oder gar objektiv und historisch zu würdigen. — Zwischen Jacobi und Mendelssohn nimmt nun Herder eine

*) Vgl. Kuno Fischer a. a. O. S. 600 ff. und über die Exposition der litterarischen Gesichtspunkte im Spinozastreit, Haym II, 271—84.

Mittelstellung ein. So wie Mendelssohn durch seine Wolfischen, so war Herder durch seine Leibniz'schen Anschauungen an der objektiven Beurteilung von Spinoza's System gehindert und stand darin Jacobi nach. In dem Maße aber wie Leibniz, d. h. der wahre Leibniz dem Spinoza näher steht als Wolf, fühlt sich auch Herder dem Spinoza mehr verwandt als Mendelssohn. Beide aber verhalten sich außerdem wie der kongeniale Kopf zu dem blos logischen, wie der schulmäßige zu dem genialen und fesselfreien Denker, und so verhält sich auch das Maß ihrer Einsicht in Spinoza's System. Darum hat Herder ein sehr hervorragendes, Mendelssohn so gut als kein Verdienst um das wahre Verständnis des Spinozismus.

b) Neben der ursprünglichen Geltung des Spinozistischen Systems betraf der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn hauptsächlich die Stellung desselben zur Religion. Der erstere hatte die Behauptung aufgestellt, daß das System Spinoza's wie alle logisch demonstrierende Philosophie auf Atheismus und Fatalismus hinauslaufe und darum alle Religion zu nichte mache. Diese habe nicht im Verstande, sondern in dem Gefühle des Menschen, welches die Gottesidee unmittelbar ergreift, ihren Ursprung. So machte Jacobi hier rücksichtlich der Religion zwischen Gefühl und Verstand jenen „heillosen Riß", dessen Beseitigung Herder, wie wir sehen, in seiner Philosophie so eifrig angestrebt hatte. Auch in den Spinozagesprächen versucht er dasselbe: er stimmt darum so wenig mit Jacobi überein, der nur auf das Gefühl, als mit Mendelssohn, der nur auf den Verstand und seine logischen Demonstrationen die Religion gegründet wissen will. Vielmehr soll in seinem Spinozismus beides sich vereinigen: Gott wird vom Verstande erkannt aus der Natur; sein Dasein wird im Gefühl des Menschen unmittelbar lebendig vermöge der Naturandacht, die in der hingebenden, begeisterten Empfindung, welcher das Ganze der Natur in seiner Schönheit und Gesetzmäßigkeit vor Augen steht, auch mit Gott, als dem Urheber desselben, sich innigst berührt. So sind Gotteserkenntnis und Gottesgefühl, Philosophie und religiöse Stimmung von Herder verbunden und vereinigt in seinem Spinozismus zum Ausdruck gebracht. Freilich ist diese Vereinigung durchaus nur subjektiv und nicht allgemeingültig philosophisch bestimmt. Das verknüpfende Band ist lediglich der Harmonismus des Herder'schen Geistes, in dem die Metaphysik unmittelbar sich in Empfindung umsetzt und die religiöse Andacht sogleich nach einem adäquaten Ausdruck durch Begriffe ringt.

c) So groß der Abstand Herder's von Jacobi einerseits und Mendelssohn anderseits ist, so nah berührt er sich mit Lessing. Auch in seinem Spinozistischen Glaubensbekenntnis fühlt er sich und ist er diesem Geistesgenossen am nächsten verwandt, an dessen Anschauungen die seinigen in vielen Punkten so dicht angrenzen.*) Es ist ihm eine Art Beruhigung, zu erfahren, daß auch ein Lessing den verkannten und von der Welt verstoßenen Spinoza so hoch verehrt. „Ich bin ein Spinozist trotz Lessing", schreibt er an Gleim, „und ich habe mich kindisch gefreut, meinen Bruder im Geiste hier zu finden." Die Philosophie Lessing's können wir ebenso wie diejenige Herder's als Leibniz'schen Pantheismus bezeichnen: trotz aller Verschiedenheit im einzelnen sind seine Grundzüge bei beiden die gleichen. Er hat für beide nicht die Geltung eines Systems, wohl aber die einer festgegründeten, in sich geschlossenen Weltanschauung, und mit der vollen Ausbildung derselben in den Spinozagesprächen von Herder ist der Höhepunkt der gesamten Aufklärungsperiode erreicht.

*) cf. das vierte Gespräch des „Gott".

IV. Teil.

Der Kampf mit der Kantischen Philosophie.

Elftes Kapitel.

Entwickelung des Gegensatzes von Herder und Kant.

Mit den Spinozagesprächen hat Herder nicht blos neben Lessing den Gipfelpunkt der gesamten Aufklärung, sondern auch den seiner eigenen philosophischen Entwickelung erreicht. Seine Philosophie konnte als jener Leibniz'sche Pantheismus bezeichnet werden, der auch Lessing's philosophisches Credo ausmacht und ebenso auf Goethe einen bestimmenden Einfluß nach den verschiedensten Beziehungen hin ausübte. Auch bei Herder war die philosophische Weltanschauung nicht blos das Resultat einer logischen Entwickelung, sondern sie beherrschte auch sein ganzes Empfinden und durchdrang alle Äußerungen der Thätigkeit seines von so vielen Seiten her bewegten Geistes. Sie war die gemeinsame Grundlage für seine poetischen und litterarischen, seine politischen und religiösen Überzeugungen.

I. Allgemeiner Gegensatz von Herder und Kant. Ihr persönliches Verhältnis.

Zu eben der Zeit nun, wo diese Weltanschauung Herder's, wenigstens in seiner individuellen Überzeugung, festgewurzelt dastand, wo er ganz von ihr durchdrungen war, und sich mit den vornehmsten Geistern der Aufklärung darin eins wußte, war die große Umwälzung in der Philosophie durch Kant herbeigeführt worden, eine Umwälzung von so durchgreifender Art, daß nicht nur diese oder jene, sondern alle bisherigen Anschauungen bedroht erschienen. Es trat eine Philosophie auf, die es zum ausgesprochenen Zweck hatte, nicht etwa nur neue Anschauungen den

früheren entgegenzustellen, sondern diese insgesamt als Verirrungen der menschlichen Vernunft zu erweisen und die Ursache derselben aus der Natur der menschlichen Erkenntnisvermögen so überzeugend als möglich darzulegen. Auch der Philosophie Herder's stand der Kantische Kriticismus ausschließend gegenüber, und dieser Gegensatz war hier um so stärker und bedeutsamer, als ja beide in jener Königsberger Periode Herder's, in der vorkritischen Periode Kant's, von einem gemeinsamen Anfangspunkte aus sich entwickelt hatten. Damals hatte Herder, gleich Kant, wenn auch mit weit geringerer Intensität, sich den Grundfragen der menschlichen Erkenntnis zugewandt; überzeugt von der Unhaltbarkeit der meisten philosophischen Lehrmeinungen, hatte auch er, wie Kant, statt der dogmatisch behauptenden die zetetische Methode für die Philosophie gefordert und ihre Aufgabe in dem Sokratischen Philosophieren κατ' ἄνθρωπον gefunden, welches von den Sternen zu dem Menschen sich herabläßt und mit Rücksicht auf diesen alle Dinge und Verhältnisse, die ihn umgeben, beurteilt.*) Seitdem hatte sich Herder immer mehr von dieser Betrachtungsweise entfernt. Denn die Fragen der Erkenntnis, nämlich der scientifischen, logischen Erkenntnis, wie sie Kant beschäftigten, waren immer mehr in den Hintergrund gedrängt worden. In demselben Maße aber, wie diese nicht mehr, wie bei jenem, als Problem, sondern als von Hamann verneinte und von Leibniz bejahte Thatsache erschien, war auch Herder immer zuversichtlicher dogmatisch geworden, und, was endlich den Gegenstand seiner Philosophie betrifft, so hatte er sich von der Betrachtung des Menschen immer weiter entfernt und war zu den höchsten und entlegensten Gebieten der menschlichen Erkenntnis, den Fragen, die Gott und das Universum betreffen, emporgestiegen.

Umgekehrt war die Entwickelung bei Kant vor sich gegangen. Bei ihm hatte sich das Problem der Philosophie κατ' ἄνθρωπον, das Problem, welches den Menschen überall im Auge hat, nicht über diese Sphäre hinaus erweitert, sondern innerhalb derselben verengt und vertieft. Es hatte sich konzentriert zu dem einen Problem der menschlichen Erkenntnis, welches alle anderen in sich schloß. So hatte er den gänzlich neuen Gesichtspunkt seiner Philosophie entdeckt, die nicht mehr dogmatisch, sondern kritisch war. Man sieht, daß Herder und Kant seit jenen Jahren von 1762—64, wo sie sich in Übereinstimmung befunden, nicht nur in divergenter, sondern geradezu entgegengesetzter Richtung sich entwickelt

*) s. oben S. 18 ff.

hatten. Dafür kann schon die eine Thatsache uns einen Fingerzeig geben, daß Herder auf dem Höhepunkte seiner Weltanschauung sich mit Spinoza in Übereinstimmung fand. Denn, wenn irgend jemand, so kann gerade Spinoza als der direkte Gegenfüßler Kant's in seiner kritischen Periode bezeichnet werden: ihre Systeme verhalten sich wie Dogmatismus zum Kriticismus, wie Naturalismus zum Humanismus, wie durchgehende Kausalität (Notwendigkeit) zur Freiheit.

Man sieht also schon hier, und es wird weiterhin noch mehr hervortreten, wie scharf der Gegensatz der Anschauungen von Herder und Kant ist. Und doch hat man mehrfach nicht in sachlichen, sondern in rein persönlichen Gründen die Veranlassung zu finden gemeint für den heftigen Kampf, den Herder gegen Ende seines Lebens mit der Kantischen Philosophie geführt hat. Man hat behauptet, daß es verletzte Eitelkeit oder gar Neid gegen Kant gewesen sei, die ihn zu dessen wissenschaftlichen Gegner gemacht hätten.*) Eine unbefangene Prüfung der Geschichte seines persönlichen Verhältnisses zu Kant überzeugt uns leicht von der Grundlosigkeit dieser Annahme. Herder hat sein ganzes Leben hindurch seinem großen Lehrer gegenüber die Verehrung und Bewunderung erhalten, die er von Anfang an ihm entgegenbrachte. Er hat sie selbst dann noch erhalten, als der Gegensatz ihrer Anschauungen bereits in der schärfsten Weise zu Tage getreten war. Noch in den Humanitätsbriefen, denen Kant's Recension von Herder's „Ideen" und dessen wiederholte Polemik gegen jenen vorausgegangen waren, zeichnet Herder jenes schöne Bild seines Lehrers, das gleich ehrend ist für diesen wie für seinen pietätvollen Schüler. Selbst in der Kalligone noch, die direkt gegen Kant's Kritik der ästhetischen Urteilskraft gerichtet war, spricht er sich mit der größten Bewunderung über die Persönlichkeit Kant's aus und verweist auf jenes Urteil in den Humanitätsbriefen zurück. Welchen Grund hätten wir also, an der Aufrichtigkeit seines wiederholt gemachten Bekenntnisses zu zweifeln, daß er eine Philosophie, nicht eine Person, ein Werk, nicht dessen Verfasser bekämpfe? Warum sollte ein Mann von der innigen Wahrheitsliebe eines Herder nicht in gutem Glauben, aus rein sachlichen Gründen, eine Anschauung bekämpft haben, die der seinigen, wie wir noch sehen werden, so schnurstracks zuwiderlief? Es war freilich auch für ihn unmöglich, die Person von der Sache, welche sie vertrat, in dem Maße

*) So hat ihn Rosenkranz mit dem häßlichen Worte, daß er Kant gegenüber der „belfernde Thersites" gewesen sei, zu stigmatisieren gesucht. (Gesch. der Kantischen Philosophie, S. 374.)

gänzlich zu trennen, wie er zu thun vermeinte und jedenfalls möglichst beabsichtigt hatte. Aber wo das Persönliche in die sachliche Polemik sich einmal einmischt, ist dieses das prius, jenes erst das posterius, und es heißt den Maßstab einer geistesarmen, von großen geistigen Gegensätzen wenig bewegten Zeit anlegen, wenn man glaubt, daß bei einem Manne wie Herder, der wie die meisten seiner großen Zeitgenossen so durchaus von Interessen geistiger Natur beherrscht ist, persönliche Motive einen bestimmenden Einfluß auf seine Gedankenrichtung hätten ausüben können. Der Umstand, daß Herder in fast allen Punkten seinem Gegner unterlag, daß er die Stärke seiner Position fast in keinem Punkte zu erschüttern vermochte, darf jedenfalls das historische Urteil der Nachwelt nicht trüben, welches jede Erscheinung nach ihren eigenen Gesetzen zu begreifen sich bestreben muß.*)

II. Kant's Recension von Herder's „Ideen".

Die erste Gelegenheit, bei welcher der scharfe Gegensatz der Meinungen deutlich hervortrat, wurde von Kant herbeigeführt. Dieser hatte sich nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft dem Ausbau seines Systems, zunächst der Sittenlehre, zugewandt und war dabei auch dem geschichtsphilosophischen Probleme näher getreten, dem er in der Berliner Monatsschrift einen eigenen Aufsatz widmete. Es war natürlich, daß er sich mit Herder's „Ideen zur Philosophie der Geschichte", die zu derselben Zeit erschienen, dem bedeutendsten Werke auf jenem noch so unsicheren und wenig betretenen Gebiete, auseinanderzusetzen suchte, um so gleichzeitig einen Maßstab für seine eigene Gedankenentwickelung zu gewinnen. So entstanden die Recensionen des ersten und zweiten Teils von Herder's Ideen, die 1785 in der Jenaer Litteraturzeitung erschienen.

In scharfsinniger Weise bezeichnete Kant die großen Vorzüge jenes Werkes, mit denen ebenso große Nachteile fast untrennbar verknüpft waren. Er bewundert den genialen Scharfblick Herder's, seine kühnen Kombinationen, die das Entgegengesetzteste sinnig zu verknüpfen wissen, und die poetische Sprache, die Darstellung und Gedanken beleben. Allein ebensosehr tadelt er mit Recht, daß diese poetische Anschauungsweise auch die philosophische Gedankenentwickelung beeinflußt, daß sie die Reinheit der Begriffe trübt, und die Phantasie oft da die Verknüpfung herzustellen sucht, wo der Faden logischer Entwickelung zu reißen droht.**)

*) Vgl. Haym II, 651 ff.

**) Kant's sämtliche Werke ed. Hartenstein, Bd. IV, S. 171 ff.

Alles das aber betrifft doch wesentlich nur den Gesamtcharakter des Werkes, seiner Darstellung und Methode nach: weit wichtiger sind uns die direkten sachlichen Einwürfe, die Kant den Anschauungen Herder's entgegenstellt. Wir können dieselben in drei Gruppen sondern.

A) Dogmatismus und Kriticismus.

Vor allem wendet sich Kant, der eben in seiner Vernunftkritik die dogmatische Metaphysik siegreich widerlegt hatte, auch gegen Herder's metaphysische Voraussetzungen und Prinzipien. Er bekämpft dabei insbesondere drei Grundsätze desselben: denjenigen, welcher ein Reich unsichtbarer, die sichtbaren Organisationen bewirkender Kräfte diesen zu Grunde legt; ferner den Grundsatz von der Einheit der organischen Kraft, die sich in allen Organisationen entwickele; endlich die Hypothese, „wodurch bestimmt werde, welche Organisierung des Kopfes, äußerlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gang notwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine blos auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Tier dadurch teilhaftig wird". Alle diese Hypothesen Herder's, so scharfsinnig sie vorgetragen werden, übersteigen die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Sie erklären, wie Kant treffend bemerkt, das, was man nicht weiß, aus dem, was man noch weniger weiß. Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Ursachen desselben unbekannt bleiben; von diesem ist uns sogar alle Erfahrung benommen, und wir können Aufschluß in dieser Rücksicht nur im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft suchen. „Auch ist das immer Metaphysik", fügt Kant hinzu, „ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt." Damit hat Kant selbst seinen Gegensatz zu Herder in diesem Punkte präcis bezeichnet. Was ihn von dessen metaphysischen Prinzipien scheidet, das ist die neue Einsicht der Vernunftkritik. Bei Herder sehen wir eine Metaphysik, die sich jenseits der Erfahrung, sei es mit Hilfe der Begriffe oder vermittelst der Phantasie, ausbreitet; bei Kant die kritische Vorsicht, welche alle Spekulation über die übersinnlichen Dinge verwirft und nur eine Metaphysik der Erfahrung gelten läßt: mit einem Worte, es ist der Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus, der hier in aller Schärfe zu Tage tritt.*)

*) ibid. S. 179 und 180.

B) Naturalismus und Humanismus.

Dieser kritische Standpunkt Kant's ist es nun auch, den die folgenden Einwürfe gegen Herder, die aus jenem notwendig hervorgehen, durchaus voraussetzen.

1. Die Unsterblichkeit des Menschen.

Herder hatte behauptet und zu erweisen gesucht, daß der Mensch eine mittlere Stelle in dem Stufenreich der Wesen einnehme, daß darum auch mit dem Tode sein Leben nicht ende, vielmehr jener nur der Übergang sei zu einer höheren und verfeinerteren Organisation, als sie dem Menschen auf Erden eigen ist. Hier findet Kant einen Widerspruch, insofern gar keine Ähnlichkeit stattfinde zwischen der Stufenerhebung desselben Menschen zu einer vollkommeneren Organisation in einem anderen Leben und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreiches denken mag. „Denn es sind da verschiedene Wesen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommeneren Organisationen besetzen. Also würde nach einer solchen Analogie nur geschlossen werden können, daß irgend anderswo, etwa in einem anderen Planeten, wiederum Geschöpfe sein dürften, die die nächst höhere Stufe über dem Menschen behaupten, nicht aber, daß dasselbe Individuum hierzu gelange.“ Indessen will hier Kant nicht die Unsterblichkeit des Menschen überhaupt verneinen, sondern nur die Art ihrer Begründung. Er läßt die Möglichkeit offen, daß diese Fortdauer des Menschen nach dem Tode „aus moralischen oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Überzeugung geschlossen werden kann“.

Und durch diese Wendung des Kantischen Einwurfes wird der ganze Widerstreit der entgegenstehenden Anschauungen erleuchtet. Denn so treffend der Einwand Kant's ist, daß die Stufenerhebung des Menschen nach dem Tode der Stufenordnung der Wesen auf der einen und etwa der Verpuppung auf der anderen Seite keineswegs derart analog sei, um einen darauf gegründeten Schluß zu erlauben, so wenig wird er doch damit dem tieferen Grundgedanken Herder's gerecht. Denn dieser will durch jene falschen Analogieen die Stufenerhebung des Menschen nach dem Tode nicht beweisen, sondern nur exemplifizieren, er will sie auf diese Weise weniger dem Verstande als dem Gefühle nahe bringen. Die Begründung derselben, im eigentlichen Sinne, stützt sich auch bei ihm so gut wie bei Leibniz auf das metaphysische Prinzip der organischen Kraft,

welches den Begriff der fortschreitenden, stufenförmigen Entwickelung notwendig fordert, so daß auch der Tod beim Menschen, wie bei allen anderen Wesen, nur als das Übergangsstadium zu einer höheren Entwickelungsstufe erscheint. Also reduciert sich der Gegensatz Herder's und Kant's in diesem Punkte darauf, daß jener die Unsterblichkeit des Menschen auf den Begriff der organischen Kraft, die in allen Naturwesen erscheint, dieser auf die Moral, die nur dem Reiche der Vernunft, d. h. der Menschheit, angehört, zu gründen sucht. Dort erscheint dieselbe als ein Naturgesetz, hier als ein Postulat der praktischen Vernunft des Menschen: es ist der Gegensatz von Naturalismus und Humanismus, der hier erscheint, kein zufälliger und untergeordneter, sondern ein notwendiger und durchgreifender.*)

2. Der Zweck der geschichtlichen Entwickelung.

Noch gesteigerter tritt dieser Gegensatz in dem dritten Haupteinwand Kant's hervor, welcher den Zweck der Geschichte betrifft. Kant faßt dieselbe als Freiheits-, Herder dagegen als eine höhere Naturgeschichte. Also mußte jener annehmen, daß der Zweck der geschichtlichen Entwickelung in der Menschheit als Gattung liege, nicht im Individuum, daß nur jene, nicht dieses das Ziel seiner Bestimmung erreiche; denn nur im Ganzen der menschlichen Entwickelung kann das Streben nach Freiheit ans Ziel gelangen, da es im Individuum, welches zugleich Sinnenwesen ist, stets gehemmt wird. Für Herder dagegen mußte nicht nur die Menschheit als Gattung, sondern auch der Einzelne das Ziel seiner Bestimmung im geschichtlichen Entwickelungsgange erreichen. Denn als Naturwesen ist auch der Mensch zunächst organische Kraft, die sich fortschreitend, wenn auch nach besonderen Gesetzen geistiger Natur, zu entwickeln strebt, also ein gewisses Maximum ihrer Bestimmung notwendig erreichen muß. Jede organische Kraft ist aber ferner eine bestimmte Darstellung der göttlichen Urkraft: also muß sie auch darum schon das Principium ihrer Existenz in sich selbst haben und kann nicht bloßes Mittel für einen Gesamtzweck der Menschheit sein. Mit dem Naturalismus Herder's überhaupt vereinigt sich also hier der Gesichtspunkt des Spinozismus und des, ganz im Geiste der Monadenlehre gedachten, Individualismus, um es ihm unmöglich erscheinen zu lassen, nur die Menschheit, nicht auch das Individuum, als Zweck der historischen Entwickelung zu betrachten. „Alle Werke Gottes“, sagt er daher, „haben

*) ibid. S. 178, 179.

dies eigen, daß, ob sie gleich alle zu einem unübersehlichen Ganzen gehören, jedes dennoch auch für sich ein Ganzes ist und den Zweck seiner Bestimmung an sich trägt. Sollten denn etwa Tausende nur für einen, alle vergangenen Geschlechter nur fürs letzte, endlich alle Individuen für die Gattung, d. h. für das Bild eines abstrakten Namens, hervorgebracht sein? So spielt der Allweise nicht. Er dichtet keine abgezogenen Schattenträume. Alle seine Mittel sind Zwecke, alle Zwecke Mittel zu höheren Zwecken, in denen der Unendliche allerfüllend sich offenbart. Was also jeder Mensch ist und sein kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts sein. Und das ist Humanität und Glückseligkeit auf dieser Stelle, in diesem Grade, als dieses und kein anderes Glied der Kette von Bildung, die durchs ganze Geschlecht geht." *)

So wenig fundiert auch diese Prinzipien den Kantischen gegenüber sein mögen, so gewinnt doch Herder durch sie vermöge der allseitigen Durchdringung des Begriffs der Entwickelung, der ihnen zu Grunde liegt, einen Schritt selbst vor Kant voraus. Er mißversteht diesen zwar, wenn er ihm in dem zweiten Teil der Ideen vorwirft, daß er auf den Wegen der Averroistischen Philosophie wandle, indem er nur das Geschlecht der Menschen erzogen wissen wollte, da doch Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe seien, außer sofern sie in einzelnen Wesen existieren. Hier hatte er den kollektiven Inbegriff der Menschen mit dem abstrakten Begriff der Menschheit verwechselt.**) Wohl aber konnte er ihm mit einigem Grunde den Widerspruch entgegenhalten, der darin liegt, daß nur das letzte Menschengeschlecht, wenigstens der Idee nach, sein Ziel erreichen könne, alle vorhergehenden aber nur für dieses gearbeitet haben sollten. Indessen hat auch Kant diesen Widerspruch selbst empfunden, wenn er sagt: „Befremdend bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollten, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben und als Klasse vernünftiger Wesen,

*) Ideen zur Philos. der Gesch. S. W. S. XIII, 350.

**) Kant's Werke (Hartenstein), IV, 190 f. u. Herder's Ideen. S. W. S. XIII, 345 f.

die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen".*)

Ziehen wir das Facit der ganzen Kantischen Recension, so muß gesagt werden, daß sie in den wichtigsten, entscheidendsten Punkten der Philosophie der Geschichte von Herder widerspricht und darum notwendig widersprechen muß, weil die philosophischen Grundprinzipien beider sich durchgängig schroff gegenüberstehen.

III. Polemik Herder's gegen Kant.

Die Schärfe des Gegensatzes von Herder und Kant, wie er uns bereits in der Recension des letzteren hervorgetreten ist, läßt vermuten, daß derselbe auch noch auf andere philosophische Gebiete sich erstrecken wird. Und in der That macht er sich auf Seiten Herder's, denn dieser ist jetzt der angreifende Teil, seit jener Zeit in allen Schriften geltend, die philosophische Materien nur irgendwie berühren.

A) Moral.

So zeigt dieser Gegensatz sich zunächst in der Polemik Herder's gegen Kant's grundlegende Moralprinzipien.**) Der letztere hatte die Vernunft des Menschen von seiner Sinnlichkeit, das intelligible Reich der Freiheit von dem der Natur absolut und specifisch unterschieden: in diesem herrscht das Gesetz der Kausalität, der strengsten Notwendigkeit, in jenem soll das reine Vernunftgebot gelten, als die Maxime alles sittlichen Handelns, dem keinerlei Triebfeder sinnlicher Natur beigemischt werden darf, ohne die Reinheit des Sittengesetzes zu trüben. Für die naturalistische Anschauungsweise Herder's ist dieser Dualismus undenkbar. Ihm sind Vernunft und Sinnlichkeit nicht entgegengesetzt, sondern, wie er schon in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" ausgeführt hatte, verschiedene Entwickelungsstufen der einen geistigen Natur des Menschen.***) Also kann auch das moralische Handeln, welches der Vernunft gemäß ist, nicht im Widerstreit sein mit den Neigungen, die wir als Sinnenwesen haben, sondern muß mit diesen übereinstimmen. Nicht bloße Vernunftgesetze sind ihm die Moralprinzipien, sondern auch Naturgesetze; nicht in der Loslösung von allen Triebfedern unserer sinnlichen Natur sieht Herder

*) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Kant's Werke (Hartenstein) IV, 296.

**) In den Humanitätsbriefen. S. W. S. XVII, 376 ff.

***) s. oben S. 57 ff.



das Ziel der sittlichen Bestimmung des Menschen, sondern in der harmonischen Vereinigung derselben mit den Maximen unserer erkennenden Vernunft: erst dadurch wird die Ausprägung der reinsten Menschenform, das καλὸν κἀγαθόν, das höchst Anständige des Menschen, wie er in jener Stelle der Humanitätsbriefe sagt, voll und ganz erreicht. Eben dadurch hat auch jenes natürliche Gesetz des sittlichen Handelns für Herder nicht blos die Geltung eines Gesetzes, eines Imperativs, der befolgt sein soll, sondern zugleich eine natürliche Geltungskraft, es wirkt als Reiz, als subjectiver Antrieb; ich werde in natürlicher Weise genötigt, demselben nachzustreben, da es meiner Neigung konform ist. „In der stolzen Monarchie mein selbst verwechseln sich oft Gebieter und Sklave; einer betrügt den anderen; dieser sträubt sich, jener brüstet sich; und überhaupt ist ein Gesetz als Gesetz ohne Reiz und inneres Leben. Das mir selbst, das der Menschheit Anständige reizt; es reizt unaufhörlich, als ein nie ganz zu erringender Kampfpreis, als meiner inneren und äußeren Natur, als meines ganzen Geschlechts höchste Blüte.“ Man sieht, daß diese Moralprinzipien Herder's von den Kantischen nicht nur abweichen, sondern ihnen kontradiktorisch entgegengesetzt sind.*)

B) Religionsphilosophie.

Auf die Moral gründet sich bei Kant die Religion. Diese beruht ihm auf keiner theoretischen Einsicht, denn ich kann weder das Dasein Gottes noch die Unsterblichkeit der Seele demonstrieren; sie ist vielmehr, in ihrer reinen, vernunftgemäßen Form betrachtet, ein praktischer Vernunftglaube. Aus der Sittenlehre ergiebt sich unmittelbar die Lehre von dem radikal Bösen in der Menschennatur, auf welche sich der Erlösungsglaube gründet. — Alle diese Grundsätze nun mußten denen Herder's aufs äußerste widerstreiten.

1) In seinen Spinozagesprächen hatte er Gotteserkenntnis und Gottesgefühl auf naturalistischer Grundlage zu vereinigen gesucht. Er hatte dabei das Dasein Gottes fast als selbstverständliche Sache behandelt, konnte aber doch unmöglich stillschweigend an der transcendentalen Dialektik von Kant's Vernunftkritik vorübergehen, die ja die theoretische Unerkennbarkeit des Daseins Gottes behauptet und alle Beweise dafür widerlegt hatte. Herder verspottet einfach diese Widerlegungen, und da ihm der kritische Gesichtspunkt, unter dem sie aufgefaßt sein wollen, völlig fremd ist, so stellt er ruhig einen neuen Beweis auf, der im Grunde

*) Vgl. oben S. 85.

nur eine Variante des physiko-theologischen Beweises ist, den Kant ebenso gut wie die anderen widerlegt hatte. Die Modifikation, die Herder vornimmt, ist überdies keine Verbesserung, sondern eine Verschlechterung desselben. Denn er will aus einer wesentlichen Notwendigkeit in Verknüpfung der Wahrheiten unserer Vernunft auf einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung schließen, so daß selbst das Zeichen „=" oder das Wörtchen „ist", als die allgemeinsten Zeichen einer notwendigen Verknüpfung im Urteil, eine Demonstration vom Dasein Gottes seien. Er schließt also hier nicht blos von dem Bedingten auf das Unbedingte überhaupt, sondern selbst von einer logischen Funktion auf einen Realgrund.*)

2) Wenn Herder so die theoretischen Voraussetzungen der Religion, im Gegensatz zu Kant, bejaht, so verneint er entschieden die blos praktisch-moralische Begründung derselben, die moralische Vernunftreligion. In den Christlichen Schriften polemisiert er unaufhörlich gegen dieselbe: seinem historischen Sinn widerstrebt es vor allem, die mannigfachen Religionsformen in ihren vielen, auf die mannigfaltigste Weise das menschliche Leben berührenden Beziehungen blos unter dem Gesichtspunkte moralphilosophischer Prinzipien a priori zu beurteilen, sie so, wie er sagt, zu „transmoralisieren". Zudem würde diese Betrachtungsweise, auf die Auslegung der Religionsurkunden angewandt, diesen den größten Zwang anthun und alle historische Beurteilung vernichten. „Die Welt würde mit dieser Regel so enge als der Gesichtskreis des Philosophen; die Sinnesart aller Zeiten und Länder transferiert sich in seine Ideenwelt, d. i. zuweilen in seine Laune."**) Herder übersieht hierbei freilich wieder den kritischen Gesichtspunkt, unter dem Kant's Religionsphilosophie betrachtet sein will: wenn er unter dieser die bloße Vernunftreligion, die reine Religion begreift, so will er damit alles das, was in den historischen, positiven Religionen mit jener nicht übereinstimmt, weder für nichtig erklären, noch ihm Gewalt anthun, so wenig als er etwa darum, weil er von den reinen Grundsätzen der Erfahrung alle empirische Beimischung ausschließt, diese selbst für nichtig erklären will.

3) Nicht blos seinen philosophischen Grundsätzen, sondern auch der ganzen Empfindungsweise Herder's widerspricht vor allem die Kantische Lehre vom radikal Bösen in der Menschennatur. Wie ist es auf seinem Standpunkt möglich zu denken, daß in der Welt, deren zahllose Einzelkräfte ja nach ihm ebensoviele Darstellungen des Wesens der Gottheit

*) Spinozagespräche. S. W. S. XVI, 516 ff.

**) Christliche Schriften. S. W. S. XX. S. 222 f.

sind, ein ihrer Güte widersprechendes Böses existiert? Wie kann ein ursprünglicher, unausrottbarer Hang zu demselben auf der Spitze des Stufenreiches der Organisationen hervortreten, wenn man der Meinung ist, daß überhaupt alle Übel der Welt blos negative Bedeutung haben, daß sie nur die Schatten sind, welche das glänzende Gesamtbild der Welt um so wirksamer hervortreten lassen? Gerade die Güte der Menschennatur war überdies die Voraussetzung für alle humanitären Bestrebungen Herder's gewesen, und selten war ein Mann von diesem Glauben an den guten Genius der Menschheit so tief durchdrungen als er. So unmöglich erscheint ihm darum diese Kantische Lehre vom radikal Bösen, diese „philosophische Diaboliade", wie er sie nennt, daß er in den Christlichen Schriften, wo er dagegen polemisiert, geneigt ist, sie nur scherzhaft zu behandeln. „Ohne Zweifel", heißt es dort, „freute sich das böse Principium, daß es seit den Zeiten der Gnostiker und des Manes am Ende des achtzehnten Jahrhunderts wieder zu so hohen Ehren kam, wahrscheinlich auf kurze Zeit." „Armer Satan, wieviel wird dir zugeschrieben, damit du zur Ehre gelangst, die Befreiung der Menschen veranlaßt zu haben! Oder vielmehr, durch die neueste Philosophie der Religion, glorreicher Satan!" *)

C) Ästhetik.

Neben den moral- und religionsphilosophischen Anschauungen Kant's waren es namentlich auch die ästhetischen, gegen die Herder sich in immer stärker und lebhafter zum Ausdruck gebrachtem Widerstreit erhob. Er wandte sich hier zwar in erster Linie gegen Schiller und seine ästhetischen Aufsätze, traf aber auch die Kantischen Grundsätze, auf denen jene ruhten. Aus diesem Gegensatze namentlich ist Herder's zweite große Streitschrift gegen die Kantische Philosophie hervorgegangen, die „Kalligone". Dieselbe ist indessen nicht eingehend zu würdigen, ohne daß man die Gesamtheit der früheren ästhetischen Anschauungen Herder's ebenfalls näher untersucht und anderseits auch seinen litterarischen Gegensatz zu Schiller und Goethe, der hier auf die Komposition des Werkes entscheidend mit eingewirkt hat, fortdauernd berücksichtigt. Nach ihrer rein metaphysischen Grundlage fügt die Kalligone überdies den bereits in der Metakritik entwickelten Gesichtspunkten keinen wesentlich neuen hinzu.**)

*) ibid. S. 218 f.

**) Vgl. Haym II, 611 ff. u. 697 ff. — Die Kalligone ist bereits von 2 vortrefflichen Werken eingehend dargestellt worden: Zimmermann: Geschichte der Ästhetik, S. 425 ff. und Lotze: Geschichte der Ästhetik in Deutschland, S. 85 ff.

Zwölftes Kapitel.

Die Metakritik.

Wir haben gesehen, wie Herder mit Kant's Philosophie der Geschichte, mit seiner Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik in Konflikt geraten war, d. h. also mit allen Hauptteilen des Kantischen Systems, soweit es auf die Vernunftkritik sich gründete. Es hatten sich dabei nicht nur untergeordnete Divergenzen, sondern der schärfste Widerstreit der Meinungen herausgestellt. Auch die Form des Kantischen Systems und die Schulbildung, welche es veranlaßt hatte, widersprachen bei Herder der ganzen Natur seines Geistes: das erstere, weil er gewohnt war, die metaphysische Kunstsprache, wie sie seit Wolf in Deutschland üblich war, und an die auch Kant's strenge Begriffsentwickelung sich größtenteils anschloß, mit Verachtung zu behandeln, das letztere, weil ihm jede Art der Schulbildung, in der, wie es ja auch bei der Kantischen thatsächlich vielfach der Fall war, der Geist so oft von dem Buchstaben gefesselt wird, aufs äußerste widerstrebte, so wie dieselbe allen selbständigen Geistern, vor allem auch seinen nächsten Geistesverwandten, Leibniz und Lessing, stets widerstrebt hatte. So entstand endlich nach langem Zögern der Entschluß in ihm, sich mit dieser kritischen Philosophie, die alle Errungenschaften seines geistigen Lebens im Grunde verneinte, die ihm auf allen Punkten als Antithese gegenüberstand, aufs gründlichste auseinanderzusetzen. Dazu bedurfte es vor allem einer Untersuchung der Kritik der reinen Vernunft, auf welche das Kantische System in allen Teilen sich gründete: sie wurde 1799 geführt in der Schrift: „Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache; eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft".

I. Kritischer Standpunkt Herder's.

Es giebt zur Beurteilung einer geistigen Schöpfung im wesentlichen zwei verschiedene Standpunkte. Entweder nämlich identifiziert man sich zunächst mit dem Objekte, indem man es seiner individuellen Wesens-

eigentümlichkeit nach zu durchdringen, seinen Ursprung, seinen historischen Charakter rc. zuerst zu ergründen sucht, ehe man, im steten Hinblick auf die so gewonnene einheitliche Anschauung des Ganzen, dasselbe einer Prüfung unterzieht. Oder aber man läßt jene Rücksichtnahme auf die individuelle Eigentümlichkeit des zu beurteilenden Objekts bei Seite und kritisiert dasselbe entweder nach seiner gänzlich subjektiven Meinung oder nach irgend welchem vermeintlichen Kanon. Die erste Art der Kritik ist die kongeniale, die zweite die blos rationale. Jene sucht zuerst mehr intuitiv als logisch die Einheit des Ganzen zu erfassen, um es dann rein logisch wieder zu dekomponieren und so die Mängel seiner Verfassung zu ergründen. Die zweite Art der Kritik urteilt von einem gegebenen Standpunkte aus, ihr fehlt die Beziehung der Teile auf die Idee des Ganzen, und so muß sie notwendig die objektive Erkenntnis desselben verfehlen. — Nun war es gerade die Fähigkeit der kongenialen Auffassung der verschiedenartigsten geistigen Produkte gewesen, die einen der hervorstechendsten Charakterzüge des Herder'schen Geistes bildete. Keiner verstand es in dem Maße wie er, so oft ihm irgend eine geistige Schöpfung entgegentrat, in der Seele ihres Urhebers zu lesen, den Geist wieder lebendig zu machen, aus dem dieselbe hervorgegangen. Warum, so fragt man sich, verließ ihn diese Fähigkeit der Kritik der reinen Vernunft gegenüber? Die Antwort ist einfach genug. So durchgreifend war die Kantische Revolution im Reiche des Denkens gewesen, daß sie alle früheren Systeme negierte, dem Leibniz'schen Pantheismus Herder's aber, wie wir sahen, in fast allen Punkten, wo beide sich bisher berührt hatten, kontradiktorisch entgegenstand. Alle anderen philosophischen Systeme ermöglichten ihm, sei es in größerem oder geringerem Grade, eine kongeniale Auffassung, da sie mit seinen Anschauungen, welche so gut wie die Leibniz'schen der Wahrheit in den Meinungen aller zugekehrt waren, doch in irgend welchen Beziehungen harmonierten. Mit der Kantischen Philosophie dagegen hatte seine Weltanschauung schlechterdings nirgends einen Berührungspunkt. Kein Wunder also, daß ihm diesem Systeme gegenüber jede Möglichkeit einer kongenialen Auffassung und damit auch die einer unbefangenen und objektiven Kritik abgeschnitten war, die auf jene notwendig sich gründen muß. Nach der Natur der Sache konnte also die Metakritik, da es ihrem Verfasser unmöglich war, sich in die Anschauungsweise der kritischen Philosophie hineinzuversetzen, nichts anders werden als eine Antikritik, welche Kant nicht objektiv beurteilte, sondern ihm aus einem ganz anderen Standpunkte entgegenredete. So fremd

war für Herder die Welt, welche sich ihm in der Vernunftkritik aufthat, daß sie ihm schließlich als eine Verstandesdichtung, als ein Phantasiespiel erschien, gegen welches die Waffen des Spottes und der Satire anzuwenden erlaubt schien. Die Art und Weise, wie er dies thut, erinnert manchmal an das Verhalten, welches einst Aristophanes seinem großen Zeitgenossen Sokrates gegenüber beobachtet hatte. Wie dieser den athenienischen Weisen mit den Sophisten, denen er gerade entgegentrat, verwechselte, so glaubt auch Herder die logische Spitzfindigkeit der dogmatischen Metaphysiker des 18. Jahrhunderts in dem Manne verspotten zu müssen, der dieselbe durch seine schwierigen Untersuchungen gerade von Grund aus zerstört hatte. Allein so sehr man wünschen möchte, daß diese Art des Spottes, der manchmal selbst ans Cynische streift, gerade einem Kant gegenüber unterblieben wäre, so wenig darf man ihm als Charakterfehler anrechnen, was nur eine Schranke seines Standpunktes war. Auch große Männer, ja diese am allermeisten, finden sich durch die Zeit, der sie angehören, wie durch ihre individuelle Entwickelung in einen bestimmten Ideenkreis festgebannt, den sie nicht zu überschreiten vermögen. Cum grano salis gilt auch hier für die Entfaltung des Geistes, was Goethe von der des Charakters behauptet:

„Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein; dir kannst du nicht entfliehn.“

II. Herder's Antithese gegen Kant.

Die Metakritik ist also ihrem Charakter nach eine Antikritik, sie bildet eine direkte Antithese gegen die Kritik der reinen Vernunft. Wollen wir also das Verhältnis beider bestimmen, so müssen wir genau einsehen, wo ihre Anschauungen zuerst grundsätzlich auseinandergehen. Dieser Punkt kann aber nicht in der Vernunftkritik selbst gegeben sein, denn sonst wäre ja ein gemeinschaftlicher Berührungspunkt mit der Metakritik vorhanden, sondern er kann nur in den Voraussetzungen sich finden, welche dem Plane und der Endabsicht des ganzen Werkes nach seiner historischen Genesis zu Grunde liegen. Indessen ist dieser entscheidende Differenzpunkt bereits früher hervorgehoben worden in der verschiedenen Stellung, welche Herder und Kant zu Hume's Kausalitätsproblem einnahmen*): die Lösung dieses Problems machte den letzteren zum Begründer der kritischen Philosophie; schon die Einsicht in dasselbe trennte ihn von Herder.

---

*) s. oben S. 23 ff.

A) Hume's Kausalitätsproblem.

Wir haben früher gesehen, wie Kant, als Herder sein Zuhörer in Königsberg war, obgleich er damals noch an dem Grundsatz festhielt, daß alle Erkenntnis analytisch sei, doch bereits dem skeptischen Standpunkte Hume's schon sehr nahe stand. Bei seinem Schüler dagegen war die Skepsis Hume's durch die ganz anders geartete eines Hamann und Rousseau gänzlich in den Hintergrund gedrängt worden. Indessen hatte damals doch auch auf ihn der Zweifel Hume's wenigstens teilweise eingewirkt; jetzt, wo er der Vernunftkritik gegenübersteht, ist seine Anschauungsweise die streng dogmatische, und so mochte er im Hinblick auf die Bedeutung, welche Hume in den kritischen Schriften Kant's zuerkannt wurde, sich wohl in gutem Glauben überreden, daß eben der Zweifel, den er überwunden zu haben glaubte, diesen zu der, nach seiner Meinung verfehlten, Spekulation „verführt" habe. So wenig nun auch von einer solchen „Verführung" die Rede ist, so richtig erkannte doch Herder, daß es die Skepsis Hume's war, die ihn von Kant schied, und eben darum ist der Versuch, den er am Schluß der Metakritik macht, den vermeintlichen Irrtum der Vernunftkritik aufzudecken, indem er ihn aus dem Zweifel Hume's ableitet, durchaus entscheidend für die Bestimmung seines eigenen Standpunktes.*)

Um also den Irrtum der Vernunftkritik nachzuweisen, muß Herder zeigen, daß der Zweifel Hume's, von dem jene ausging, nicht zu Recht besteht, daß also Ursache und Wirkung notwendig verknüpft sind. Daß diese Begriffe, von der Erfahrung veranlaßt, in uns gebildet werden, darin stimmt Herder mit Hume zunächst völlig überein. Der letztere indessen hatte sie aus der bloßen Erfahrung, aus der Succession der Eindrücke (impressions) herleiten wollen, die wir aus Gewohnheit für eine notwendige halten, da sie doch nur eine zufällige ist. Diesen sensualistischen Voraussetzungen Hume's muß Herder's Rationalismus notwendig entgegenstehen. Für ihn ist der Verstand keine tabula rasa, sondern ein ursprünglich vorstellendes Vermögen, welches in der sinnlichen Wahrnehmung, der bloßen Erfahrung ebenso wirkt wie im logischen Denken, nur dort dunkler, hier heller in verschiedenen Abstufungen. Jede Empfindung, auch die dunkelste, — das war bereits früher von Herder ausgeführt worden**), — ist mit einem Urteile begleitet. Urteilen kann aber nur der Verstand. Also werden auch die Begriffe von Ursache und

*) Metakritik. S. W. S. XXI, 301 ff.

**) S. oben Viertes Krit. Wäldchen. S. 38 f.

Wirkung zwar durch eine bestimmte Erfahrung (Wahrnehmung) veranlaßt und geweckt, sie entspringen aber nicht aus ihr, sondern sind von Verstandesart. „Blos Mißverständnis seiner selbst (not connexion of ideas) und skeptischer Schlummer war es, wenn Hume das Verstandhafte (the intellectual connexion) der Begriffe von Ursache und Wirkung nicht anerkennen mochte, und er widerspricht sich hierüber von Seite zu Seite. Als Begriffe (ideas) müssen sie dem Verstande angehören, ob sie gleich nicht anders als in einzelnen Fällen anerkannt sind und ihre Anwendung finden." Sind aber Ursache und Wirkung nur Verstandesbegriffe, so schließt Herder Hume gegenüber weiter, so können sie auch nur nach Verstandesart, d. h. logisch verknüpft sein. Die logische Verknüpfung aber schließt jedes Zeitverhältnis aus. Von diesem Standpunkte aus erklärt es sich, wenn Herder behauptet: „Der Verstand kennt keine Zeitfolge in Verbindung seiner Begriffe von Ursache und Wirkung; in- und durcheinander sind sie ihm gegeben. Beide sind ein relativ-identischer Begriff. Mit anderen Worten: Von der Wirkung kann ich unmittelbar durch Analysis derselben zur Ursache aufsteigen, so wie ich umgekehrt jene in dieser analytisch entdecken kann. Daraus folgt unmittelbar, daß die Verknüpfung beider Begriffe eine notwendige, da der eine bereits implicite im anderen enthalten ist." *)

Hat Herder mit diesen Argumenten Hume widerlegt? Nein, vielmehr ist er noch hinter dem Standpunkte desselben zurückgeblieben. Denn er hat bei seiner Beweisführung vorausgesetzt, was gerade im Mittelpunkte des Hume'schen Zweifels steht, daß nämlisch logische und reale Verknüpfung identisch sind, daß das Existenzialsein äqual sei dem logischen Sein. So lange diese dogmatische Annahme gilt, findet der analysierende Verstaud allerdings keine Schwierigkeit; denn, was ich denke, steht ja in durchgängiger Verknüpfung nach den formalen Regeln des Verstandes. Von einem Problem der Erkenntnis ist alsdann keine Rede: es kann sich nur darum handeln, wie weit sich das Areal meiner Erkenntnis, vermöge der analytischen Betrachtung, wohl erstrecken könne, nicht aber, ob es dergleichen, wie das, was wir Erkenntnis nennen, nämlich Übereinstimmung unsres Denkens mit den wirklichen Dingen, überhaupt gebe. Diese letztere Frage kann erst aufgeworfen werden, wenn zwischen den Dingen und unsrem Denken, zwischen der realen und logischen Verknüpfung, ein Hiatus deutlich bemerkbar hervortritt, wenn beide in einem zunächst unvereinbar

*) Metakritik. S. W. S. XXI, 301—308. S. 138 f.



erscheinenden Gegensatz stehen. Das ist aber überall da der Fall, wo wir zwei Erscheinungen als im Kausalverhältnis zu einander stehend beurteilen. Denn hier sind Ursache und Wirkung in meinem Denken zwar notwendig verknüpft; das Ding A aber, das ich als Ursache, und das Ding B, das ich als Wirkung betrachte, haben zunächst nichts miteinander gemein. Diesen Zwiespalt eben hat Hume scharfsinnig erkannt und ans Licht gestellt, und, da er keinen anderen Ausweg sah, so gab er der einen der beiden Parteien, nämlich dem Verstande, Unrecht und urteilte, daß die Notwendigkeit, die dieser von der Verknüpfung von Ursache und Wirkung behaupte, eine blos vorgebliche und erschlichene sei und nur auf Gewohnheit sich gründe. Diese Einsicht aber, welche die gesamte Erkenntnis problematisch machte, war die notwendige Vorbedingung für Kant's kritisches Unternehmen, welches auf Grund derselben die Möglichkeit der Erkenntnis von neuem untersuchte. Wenn also Herder Hume's Problem als Problem verneint, so heißt das, er verneint die Vernunftkritik, die dasselbe zu lösen unternahm, ebenfalls, womit dieselbe also schon nach ihrer Absicht für ihn hinfällig wird.

B) Die Propädeutik der Vernunftkritik.

Die Aufgabe der Vernunftkritik ist, die Möglichkeit der Erkenntnis darzulegen. Herder verneint, wie wir sahen, schon diese Aufgabe und mußte sie verneinen infolge der Stellung, welche er zu Hume's Problem einnahm. Die Einwirkung dieser Stellungnahme erstreckt sich aber noch weiter. So sehr wurzelte das Kantische Unternehmen seiner Entstehung nach in dem Hume'schen Zweifel, daß Herder, indem er denselben für nichtig ansah, nicht nur die Aufgabe Kant's, sondern auch die specielle Formulierung derselben verneinen mußte, durch welche ihre Lösung bereits propädeutisch begründet wird.

1. Analytische und synthetische Urteile.

Hume hatte Ursache und Wirkung als gänzlich disparat hingestellt, die zunächst keinerlei Gemeinschaft haben und von uns nur auf Grund der Erfahrung gewohnheitsmäßig verknüpft werden. Wenn ich also in einem Urteile etwas als Wirkung einer Ursache hinstelle, so bin ich über den Begriff von dieser hinausgegangen, ich habe ihr etwas Neues hinzugefügt, was im Begriff derselben nicht gegeben war, d. h. ich habe synthetisch geurteilt. Alle Kausalitätsurteile, überhaupt alle Erfahrungsurteile, in denen es sich um die Existenz der Gegenstände handelt, sind darum synthetisch, und sie sind toto genere verschieden von den analy-

tischen Urteilen, die von dem Subjekt nur ein in demselben logisch bereits enthaltenes Prädikat aussagen. Schon Hume also kannte diesen Unterschied. Kant stellte ihn an die Spitze seiner kritischen Untersuchungen und durfte ihn mit Recht als „klassisch" bezeichnen, denn mit ihm steht und fällt die Vernunftkritik.*)

Denn giebt es nur analytische Urteile, sind alle Begriffe notwendig logisch verknüpft, so ist es offenbar ungereimt, noch nach der Möglichkeit der Erkenntnis zu fragen. Eben diesen Standpunkt aber nimmt Herder ein, und so erscheint ihm die Einteilung aller Urteile in analytische oder synthetische entweder als ungereimt oder als bedeutungslos. Denn da alle Begriffe, nach der dogmatischen Annahme, in durchgängiger logischer Verknüpfung stehen, so muß es auch mit allen denen der Fall sein, die ich in einem Urteile vereinige. So disparat also auch zunächst zwei Begriffe eines Urteils (wie die von Ursache und Wirkung) erscheinen mögen, so bin ich doch zu der Annahme genötigt. daß sie auch an und für sich, sei es durch eine größere oder kleinere Anzahl von Mittelbegriffen, logisch einen Zusammenhang bilden. Es giebt darum für Herder im Grunde nur analytische Urteile. Als Methode bezeichnet ihm also zwar Synthesis einen Gegensatz gegenüber der Analysis. „Ohne Zusammenhang aber, auf einzelne Sätze angewandt, da analytisch ein erläuterndes, synthetisch ein erweiterndes Prädikat bezeichnen soll, wird die Einteilung ein scherzhafter Reim. Dem einen erweitert, was dem andern nur erläutert und umgekehrt." „Offenbar hat Hume zu dieser Benennung sowohl als zu dieser Disjunktion verführt, da er von der Ursache die Wirkung als einen neuen Begriff trennte. Eben diese Trennung aber war des Hume'schen Zweifelbegriffes Fehler. Die Wirkung mag später gefunden oder als neu bemerkt werden; sie war aber (δυνάμει), so lange Ursache war, in ihr. Erkennen wir diese, d. i. das Subjekt, so erkennen wir in ihr auch das Prädikat, die mögliche Wirkung, die als eine versteckte Eigenschaft jenem gehört. Schrieben wir sie also zuerst, unwissend des Zusammenhangs, dem Subjekt synthetisch zu, so analysieren wir sie jetzt aus ihm mit vollständiger Erkenntnis."**)

2. Die Bedeutung des a priori. — Real- und Erkenntnisgrund.

Der Grundirrtum Herder's, die dogmatische Voraussetzung, daß die Realverknüpfung gleich sei der logischen, hatte ihn also auch in dem

*) cf. Kant's Prolegomena § 3 und Einleitung zur Vernunftkritik Nr. IV. — Kuno Fischer: Gesch. d. neueren Philosophie. Bd. III (3. Aufl.), S. 306 f. 274.

**) Metakritik. S. W. S. XXI, 310 und 33 ff.



Verhältnis von Ursache und Wirkung nur ein logisches Verhältnis sehen lassen: dasselbe bildete für ihn keine negative Instanz gegenüber der Annahme von der durchgängigen logischen Verknüpfung aller Begriffe. Also gab es für ihn kein Erkenntnisproblem und keine synthetischen Urteile im Sinne Kant's.

Indem dieser nun aber von den analytischen Urteilen die synthetischen unterschied, mußte er notwendig nach dem Grunde dieser Synthesis fragen. Er fand denselben nicht, wie Hume, in der Erfahrung, sondern in der Einrichtung unsres Verstandes, durch welche jene überhaupt erst zu stande kommt. Es zeigte sich, daß gewisse Begriffe in unsrem Erkenntnisvermögen vorhanden sind, die von der Erfahrung schlechthin unabhängig oder a priori sind, die aller Erfahrung notwendig vorhergehen müssen, da sie durch dieselben überhaupt erst zu stande kommt. Eine solche Bedeutung des a priori war nach dem Standpunkte, den Herder einnahm, undenkbar. Denn danach kann man zwar, da alle unsre Begriffe in einem notwendigen logischen Zusammenhange stehen, auf dem Wege einer fortschreitenden Analysis zu letzten, alle übrigen unter sich befassenden Begriffen gelangen und von jenen aus wieder auf diese ohne Zuhilfenahme der Erfahrung zurückschließen, so daß man sie in dieser Rücksicht wohl a priori nennen kann. Allein auch die allgemeinsten Begriffe und Erkenntnisse weisen doch, wenn auch durch verschiedene Mittelglieder, auf eine Erfahrung zurück, so daß man das Wort a priori immer nur im relativen, nie im absoluten Verstande nehmen darf. Wenn es also auch für Herder Grundbegriffe des menschlichen Verstandes giebt, so sind dieselben doch nicht von der Erfahrung unabhängig, sondern nur die allgemeinsten Begriffe, sie begründen die Erfahrung nicht, sondern sie präformieren sie nur. Man sieht deutlich, wie Herder hier dadurch, daß er Real- und logische Verknüpfung nicht unterscheidet, notwendig zu der Antinomie geführt wird, daß die ursprünglichen Begriffe dem Verstande, der gerade durch sie ein eigentümliches Vermögen (keine tabula rasa) ist, ihrer Natur nach angehören und doch aus der Erfahrung entspringen.*)

Neben dieser eigenen Anschauung Herder's ist aber durch jenen Grundirrtum auch eine mißverständliche Auffassung der Kantischen Unterscheidung von a priori und Erfahrung bedingt. Denn wenn es für ihn keinen Unterschied in der realen und logischen Verknüpfung giebt, so entfällt auch der Unterschied von Real- und Erkenntnisgrund. Nun hatte

*) ibid. S. 309, 32 f.



Kant alle Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt und doch von den Begriffen a priori behauptet, daß sie unabhängig von aller Erfahrung seien. Der Dogmatiker muß hierin notwendig einen Widerspruch oder gar einen Unsinn finden, denn wenn meine Erkenntnis nur in der Erfahrung besteht, so scheint es unmöglich, von einer Erkenntnis a priori, unabhängig von derselben, zu reden. Diese Bedeutung des a priori kann erst durch Unterscheidung des Real- und Erkenntnisgrundes eingesehen werden. Denn dann ist die Erfahrung zwar Erkenntnisgrund der Begriffe a priori, weil ich diese erst ins Bewußtsein erheben kann, wenn mir jene gegeben ist. In Wirklichkeit aber sind jene Begriffe a priori der Realgrund, oder, genauer zu reden, da hier keine empirische, sondern metaphysische Realität stattfindet, die unabhängig von der Zeit ist, die grundlegende Bedingung zur Erfahrung. — Aus der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes erklären sich überhaupt sehr viele Mißverständnisse Herder's; insbesondere gründet sich darauf seine in zahllosen Variationen wiederholte Insinuation, daß Kant die Vernunft erst schaffen wolle, ehe sie da sei, daß er sie priorisiere und sich eine erdichtete Welt im Reiche des gegenstandlosen Nichts schaffe u. dgl.*)

3. Anschauung und Verstand. — Kritische Analyse und Intuition.

Das a priori, welches alle Erfahrung bedingt, ist nun bei Kant zweifacher Art: das der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis. Jenes sind die reinen Anschauungen, Raum und Zeit, dieses die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen. Beide aber sind ebenso grundverschieden als die Erkenntnisvermögen, aus denen sie entspringen. Es ist eine der ersten und grundlegendsten kritischen Einsichten Kant's, daß er Sinnlichkeit und Verstand, die Rezeptivität der Eindrücke und die Spontaneität der Begriffe, nicht als graduell, sondern als specifisch verschieden beurteilt. Alle Dogmatiker hatten nur einen graduellen, quantitativen Unterschied der beiden Erkenntnisvermögen anerkannt, indem sie entweder der Sinnlichkeit (Empiristen) oder dem Verstande (Rationalisten) den höheren Grad zuschrieben. Das letztere that auch Herder: auch für ihn sind Sinnlichkeit und Verstand untrennbar verknüpft, und seine ganze Seelenlehre ruhte ja auf dem Begriff der Entwickelung, durch welchen die dunkelste sinnliche Vorstellung mit dem hellsten Gedanken verbunden ist.**) So unmöglich erscheint ihm darum die Kantische Trennung von Sinnlichkeit und Ver-

*) ibid. S. 22 ff. Vgl. Kuno Fischer a. a. O. S. 301—303.

**) S. oben S. 57 ff.

stand, daß er geneigt ist, sie auf den Geist der Spaltung zurückzuführen, der in Hume's Disjunktion von Ursache und Wirkung zuerst seinen Ausdruck fand und von hier aus auch das Kantische Unternehmen beeinflußte.*)

Er geht aber noch weiter: er generalisiert den Vorwurf, daß der Geist der naturwidrigen Spaltung von Hume auch auf Kant übergegangen sei und will darum alle dichotomischen Unterscheidungen des letzteren, die von Erscheinung und Ding an sich, theoretischer und praktischer Vernunft, transcendent und transcendental u. s. w. daraus herleiten. Damit ist freilich nichts erklärt, wohl aber zeigt sich hier, daß Herder den wesentlichsten Voraussetzungen der Vernunftkritik nicht blos auf Grund seiner eigenen Anschauungen, sondern auch wegen seiner ganzen Geistesrichtung kontradiktorisch widersprechen muß.

Die Aufgabe Kant's war die genauste Analyse und kritische Prüfung der menschlichen Erkenntnisvermögen. Dazu konnte er indessen nur gelangen auf dem Wege der pünktlichsten Begriffsbestimmung, indem er das zu untersuchende Objekt in seiner Reinheit darstellte und zu dem Zweck gänzlich von allem, auch dem scheinbar aufs engste mit ihm Verknüpften, isolierte. Diese strenge Scheidung, welche der Geist der kritischen Philosophie notwendig fordert, mußte ebenso notwendig auch Dichotomieen und einen Antagonismus herbeiführen, welche der Natur zunächst fremd zu sein scheinen, sobald man mehr intuitiv als logisch die durchgängige Einheit aller Erscheinungen zur Richtschnur seiner Betrachtungsweise nimmt. Das war aber, wie bei Leibniz, so auch, und in noch höherem Maße, bei Herder der Fall. Für ihn, der überall das Ganze einer Erscheinung in seiner Einheit zu begreifen suchte, bei dem auch in der Philosophie, wie wir früher sahen, das Bestreben, alle Gegensätze, auch die größten, zu verschmelzen, seine Gedankenentwickelung beherrschte: für ihn war es unmöglich, die Dichotomieen Kant's mit seiner Anschauungsweise zu vereinbaren. „Auch die Natur", sagt er, „liebt Auseinandersetzung, Gegeneinanderstellung, Antagonismus; aber von Einem zu Einem. Ihre Farben verlieren sich ineinander, ihre Antiphonieen heben einander, ihre Gegensätze verschmelzen. Ein leiser Faden knüpft die dunkelste Empfindung mit der hellsten Vernunfthandlung." **)

Gesamtresultat: Wir sahen, wie Herder und nach welcher Richtung hin er von Hume's Problem abwich, welches die notwendige

*) Metakritik. S. W. S. XXI, 310, 315.

**) ibid. S. 314—17.

historische Voraussetzung der Vernunftkritik war, wie er dadurch genötigt ward, sowohl die Aufgabe als die propädeutischen Bestimmungen derselben zu verneinen. So steht für ihn in der That das ganze Kantische Unternehmen in der Luft: er versteht weder seine Voraussetzungen, noch seinen Zusammenhang, noch auch seine Sprache. Die Kritik, die er zu üben vorgiebt, wird also notwendig, trotz mancher geistvoller Bemerkungen im Einzelnen zum bloßen Widersprechen von einem entgegengesetzten Standpunkte aus, so daß er in den meisten Fällen, selbst unmutig des ewigen Widerstreitens, Spott und Ironie statt beweiskräftiger Gegengründe vorbringt.

So ärmlich darum diese negative Seite der Metakritik auch erscheint, so beachtenswert ist doch in manchen Punkten das, was Herder als positives Gegenstück der großen wissenschaftlichen That Kant's gegenüberstellt. Nach dem Maßstabe der letzteren darf man freilich Herder hier nicht messen, — denn Kant bezeichnet ja eben ihm gegenüber eine ganz neue Phase in der Entwickelung der Philosophie —, sondern, um seine Anschauungen objektiv würdigen zu können, muß man von Leibniz und der deutschen Aufklärung ausgehen, der er auch hier, in dem Versuche eine Erkenntnistheorie aufzubauen, als abschließendes Glied angehört.

III. Herder's Erkenntnislehre.

Die kritische Philosophie, welche Kant begründet, ist nicht zum wenigsten darum so epochemachend, weil hier die Ursprünglichkeit des Denkens zum erstenmale aufgezeigt und erwiesen wurde, daß ohne dasselbe eine erkennbare Welt überhaupt nicht existiere, daß nicht unsre Vorstellungen, Begriffe u. s. w. von den Dingen, sondern diese von jenen abhängen. Eine solche Anschauungsweise ist dem dogmatischen Standpunkte Herder's völlig entgegengesetzt, welche die Erkennbarkeit der Dinge ohne weiteres voraussetzt; noch mehr aber widerspricht sie seiner, wie wir früher sahen, so scharf ausgeprägten naturalistischen Betrachtungsweise. Er hatte dem Menschen im einheitlichen Zusammenhange der Natur seine Stellung anzuweisen und nach Naturgesetzen, die für alle Wesen gelten, auch seine Entwickelung zu bestimmen gesucht.*) Wenn also selbst der Mensch keine ursprüngliche Geltung im Reiche der Natur behauptet, wie sollte sie nach der Anschauung Herder's einer einzelnen Lebensäußerung desselben, dem Denken, zukommen, und wie sollte durch dieses gar die Natur

*) S. oben S. 51 ff.

bedingt sein? Also auch das menschliche Erkennen kann er, da es für ihn kein Problem, sondern eine Thatsache ist, nur nach Analogie mit Naturerscheinungen betrachten, es aus dem Ganzen der Natur und näher den natürlichen Einrichtungen der menschlichen Organisation, wodurch die Erkenntnisfähigkeit bedingt wird, ableiten. Statt einer Kritik der reinen Vernunft fordert und giebt er darum selbst eine Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte*), die mit der Psychologie eng verbunden ist: es sind dieselben Gedanken, die er bereits in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" entwickelt hatte, nur daß auf die Darstellung hier der Gegensatz zu Kant seinen Einfluß übt.

A) Die Erkenntnis als natürlicher Prozeß.

1. Allgemeiner Standpunkt.

a) Der Standpunkt Herder's ist also zunächst, wie wir bereits sahen, der dogmatische. Dieser setzt voraus, daß die Gegenstände, ihrer Natur nach, der menschlichen Erkenntnis schon konform, nicht daß sie von dieser abhängig sind. „Erkennen und begreifen muß jeder, wie die Natur ihm ein zu Erkennendes und Begreifendes vorhält." „Die Synthesis, in welcher ich die Gegenstände denke, ist also nicht von mir hineingebracht worden. Denn wenn auch der Gedanke, er möge trennen oder verbinden, Aktus meiner Seele ist, so kann ich doch nur anerkennend sowohl zerlegen, als zusammensetzen." „Wo die Natur kein Synthema gab, ist jede eigenmächtige Synthesis ein leeres Spiel."

b) Ist aber das Ding unsrem Erkennen bereits zugebildet, so frägt man nach dem Grunde dieser wunderbaren Übereinstimmung. Diesen kann Herder leicht aus seiner Weltanschauung aufweisen. Denn sein Leibniz'scher Pantheismus lehrte, daß alle Kräfte Darstellungsweisen der einen Gottheit seien, daß ein gemeinsames Band also alle Wesen mit ihr als ihrem Ursprunge verknüpft. Von diesem gemeinsamen Urgrunde müssen also alle Einzelkräfte ihr Dasein empfangen, keine, also auch das Denken, darf darum „in einer erdichteten Spontaneität umherschweifen". „Denn das eben ist das große Band der Natur, daß ihre Kräfte nicht abgetrennt oder widersinnig, sondern nach einer großen Regel einander gleichförmig, d. i. analogisch wirken." So naturalisiert Herder das Erkennen, und so wenig erkennt er eine singulare Bedeutung desselben an, daß er es für analog erklärt mit dem Läuterungsprozeß, der in allen Organen des menschlichen Körpers stattfindet.

*) Metakritik. S. W. S. XXI, 41.

c) Indessen hat das Erkennen doch auch eine besondere psychische Bedeutung, nur daß diese von den natürlichen physiologischen Vorgängen (wie die Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" bereits gezeigt hatte) nicht absolut, sondern nur graduell verschieden ist. Die Erkenntnis muß also sowohl physiologisch wie psychologisch betrachtet werden.

d) Daraus ergiebt sich schon, daß sie nichts Fertiges ist, sondern sich allmählich aus primitiven Anfängen entwickelt. Es ist auch hier der Begriff der Entwickelung der leitende Gesichtspunkt, so wie er die ganze Philosophie Herder's beherrscht.*)

2. Die Genesis des Erkennens.

Die Beschreibung des Erkenntnisprozesses hebt an mit der Thatsache des körperlichen Eindrucks, den wir uns vor dem Innewerden desselben gleichsam nur anfanden, und der nie der ganze Gegenstand selbst ist, sondern blos ein Eins aus Vielem, und zwar dasjenige Eins, das zu dem empfindenden Sinn gehört, ihm analog ist. Alle diese verschiedenartigen Einheiten, welche die Sinne uns zuführen, strömen in uns zusammen, und so wird unser innerer Mensch ein fortwährendes sensorium commune aller Sinne. Sobald wir nun dieses Eindrucks inne werden, so verwandelt er sich in einen geistigen Typus, d. h. in ein geistiges Gegenbild des blos körperlichen Eindrucks, oder, wie Herder in Anlehnung an die Kantische Terminologie sich ausdrückt, dieser wird in die Natur der Seele metaschematisiert. Wie eine solche Metastasis stattfinden könne, erklärt er selbst für unerkennbar und gesteht damit ein, daß er nicht imstande ist, die Erkenntnis zu erklären. Gerade hier, an diesem entscheidenden Punkte, tritt auch für ihn der Hiatus zwischen Gegenstand und Erkenntnis hervor: er weiß ihn nur zu beseitigen, indem er die Einheit beider ohne weiteres voraussetzt und sich so in das asylum ignorantiae flüchtet. Nachdem er in dieser Weise die eigentliche Schwierigkeit in der Darlegung des Erkenntnisprozesses beseitigt hat, kann er leicht weiter zu den eigentlichen psychischen Erscheinungen aufsteigen, in denen derselbe sich weiter entwickelt. Die geistigen Typen werden zunächst kollektiv zusammengefaßt in dem Gedächtnis, wiedererweckt durch die Kraft der Erinnerung und in ihrer Eigenart festgehalten durch die Einbildungskraft. So wie diese Typen aber durch den inneren Sinn zunächst ge-

*) S. oben S. 63 ff.

bildet wurden, sind sie nicht nur der verschiedensten Art, sondern kommen und gehen auch, d. h. sie sind einem beständigen Wechsel in der Zeit unterworfen. Um sie also zur Einheit zu verbinden und dauernd festzuhalten, mußte eine Art dieser Typen, diejenigen, welche sich am eindringendsten unsrer Seele darstellten, allen anderen ein dauerndes Gepräge geben: das waren die artikulierten Töne, welche die Sprache bilden, die der eigentliche Ausdruck unsrer Erkenntnis ist.*)

B) Die Verstandesbegriffe.

Mit der Darlegung des Prozesses der Erkenntnis hatte Herder gezeigt, wie sie aus den im Menschen gegebenen natürlichen Bedingungen allmählich entsteht. Daß sie möglich sei, hatte er dabei vorausgesetzt; was sie an und für sich, abgesondert von jenen psychischen Vorgängen sei, mit denen sie ihrer Entstehung nach zusammenhängt: diese Frage konnte er nicht umgehen. Die reine Erkenntnis ist aber in seinem Sinne gleich der blos logischen durch Begriffe, sofern sie völlig aufgeklärt ist. Diese aber stehen alle, wie wir früher schon sahen, für ihn in einer durchgängigen logischen Verknüpfung. Soll also diese Begriffswelt, dieser globus intellectualis, näher bestimmt werden, so kann es nur so geschehen, daß man festsetzt, welches die obersten, allgemeinsten Begriffe sind, von denen sich alle anderen ableiten lassen. Eine solche Geltung haben thatsächlich die zwölf Verstandesbegriffe oder Kategorieen, die Herder den Kantischen entgegenstellt.**) Sie sind nicht, wie diese, unabhängig von der Erfahrung, sondern nur die allgemeinsten, abstraktesten Begriffe, die (hier erscheint wieder der Widerspruch der dogmatischen Anschauungsweise) zugleich dem Verstande angehören und doch den Dingen bereits immanent sind. Sie begründen nicht die Erkenntnis, sondern sie sind die notwendigen Elemente, die Anfangspunkte derselben. Was endlich ihren Leitfaden der Entdeckung und ihren inneren Zusammenhang anbetrifft, so scheinen sie zunächst blos zusammengerafft zu sein; man sieht aber deutlich, daß sie nach der Unterscheidung der vier Hauptwissenschaften: Ontologie, Naturerkenntnis, Naturwissenschaft und Mathematik ursprünglich geordnet wurden. Sie haben also keinen inneren Zusammenhang, sondern sie sind nur klassifiziert, und zwar ist das Einteilungsprinzip nicht in

---

) Metakritik. S. W. S. XXI, S. 82—91, 96—99, 117—128.
**) ibid. S. 62–69, 100—112.

